حسن محمد تقي الجواهري

الربا فقهياً واقتصادياً

رسالة البكالوريوس لعام ١٩٦٩م - ١٩٧٠م

الربـا

فقهياً واقتصادياً

حسن محمد تقي الجواهري

الربا
فقهياً واقتصادياً

رسالة البكالوريوس

لعام ١٩٦٩م ـ ١٩٧٠م



كتاب : الربا فقهياً واقتصادياً
تأليف : حسن محمدتقى الجواهرى
نشر : المؤلف
طبع : مطبعة الخيام ـ قم
التاريخ : ١٤٠٥ هـ
العدد : (٢٠٠٠) نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على أشرفِ الأنبياءِ والمرسلينِ محمّدٍ المصطفى وعترتِهِ الطّاهرينْ

هذا الكتاب

كان تقديمنا لهـذا الكتاب « الربـا فقهياً واقتصادياً » كأطروحة لشهادة البكالوريوس في أواخر سنة ١٩٧٠م ـ ١٣٩٠هـ[1] وهي السنة الدراسية المنتهية في كلية الفقه في النجف الاشرف، وقد حازت درجة جيد جداً من قبل الاستاذ المشرف عليها ـ ولكن بعد سنين وفي رمضانين أعدنا النظر في قسم منها وهو « البحث الفقهي » فقط، فكان البحث استدلالياً نتج من تعميق دراستنا لاصول الفقه وتطبيقها على المباحث الفقهية المدرجة في الرسالة سابقاً، واما : البحث الاقتصادي فقد بقي على حاله .

ومن مميزات بحثنا هذا « وبالخصوص الفقهي » انه لـم يدرس عند احد من الاساتذة العظام، وانما اعتمد على البحث والجهد الشخصي لكليات أصولية

---

١) كان تقديم هذا الكتاب الى الاستاذ المشرف « الدكتور عبدالرزاق محيي الدين » فى ٢٨/١٠/١٩٧٠م المصادف ٢٦/ شعبان/ ١٣٩٠ هـ .

وتطبيقها على مسائل بحيث يستنبط منها الحكم الشرعي. ومع هذا لم نغفل التنبيه الى آراء العلماء المشهورة في هذا المجال .

وكان الدافع لنا لطبع هذا الكتاب هو ما رأيناه من أن الطائفة الامامية الحقة تفتقر لهذا البحث المهم على مستوى طلاب الجامعات والمثقفين وطلاب الحوزات الدينية، اذ لم نجد كتاباً يوضح فيه بهذا المستوى هذه المباحث المهمة في هذا العصر الحديث وانما بحث علماؤنا الاعلام « رضوان الله عليهم » في موسوعاتهم الكبيرة هذه الابحاث بلغة الفقيه البارع، فكانت فائدتها خاصة بأهل الفن ، ونحن قد راعينا في هذه الدراسة التوضيح والتبسيط للعبارة ما أمكن .

كما أن الدافع الثاني هو مانراه من تصميم وعزم وعمل على تغيير وضع المصارف الربوية الى اسلامية في جمهوريتنا الاسلامية ، لذا قد يكون في هذا الكتاب ما فيه نفع للباحثين عن التغيير المسؤول ، او فيه ردع او هداية لمن يعاند ويراهن على صحة الوضع السابق المتردي للمصارف وللوضع الاقتصادي ككل .

نسأل الله سبحانه وتعالى الاخذ بيد المسؤولين في جمهوريتنا الاسلامية لما فيه النفع والصلاح في الدارين ،كما نسأله تعالى هدايتنا لتطبيق أحكامه في كل مجال . والله هو الموفق .

قم المشرفة : ٢٢ شوال ١٤٠٤ هـ

حسن محمد تقي الجواهري

القسم الاول

« الربــا فقهياً »

وقد تعرضنا في هذا القسم الى بابين :

الباب الاول : الربا عند ابناء العامة ، وقد اشتمل على أربعة فصول هي:

الاول ـ الربا في القرآن .

الثاني ـ الربا في السنة .

الثالث ـ ربا البيع والقرض .

الرابع ـ الخروج الموضوعي والحكمي عن الربا .

الباب الثاني : الربا عند الامامية ، وقد اشتمل على مقدمة مع أربعة فصول أيضاً وهي :

الاول ـ ربا المعاوضة .

الثاني ـ ربا القرض .

الثالث ـ الخروج الموضوعي والحكمي عن الربا .

الرابع ـ بعض المسائل المتفرقة المرتبطة بالبحث .

البابُ الأوّل

الفصلُ الأوّل

« الربا في القرآن »

وقد تعرضنا في هذا الفصل الى الربا الجاهلي الذي يدعى أنه هو المحرم تحريم المقاصد، ثم تعرضنا الى الربا الذي نهي عنه «بنواسرائيل» ،كما تطرقنا الى ربا العطية والاقوال فيه ،كما أشبعنا البحث حول الفتاوى التي تفرق بين ربا القرآن والسنة مع مناقشة دليل الفرق الذي هو قاعدة « ماحرم سداً للذرائع يجوز عند الحاجة »كما ناقشنا القول القائل ان ربا السنة هومن مصاديق ماحرم سداً للذرائع ، وكذلك ناقشنا اباحته عند الحاجة .

معنى الربا :

الربا لغة : الزيادة المطلقة سواء كانت للشيء في نفسه ام بالنسبة الى سواه وقد وردت لفظة الربا بهذا المعنى في القرآن الكريم، قال تعالى: « فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » اي علت وارتفعت ، وقال جل شأنه « أن تكون أمة هي أربى من امة » أي اكثر عدداً، وهذا المعنى ذكرته كتب اللغة كالقاموس ومختار الصحاح وغيرهما .

الربا في القرآن : وقد وردت لفظة الربا في اثنى عشر آية اكثرها لها أهمية خاصة في بحثنا ، وهي :

١ ـ قال تعالى « وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » (سورة الروم :٣٩).

٢ ـ « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين » (سورة آل عمران : ١٣٠ ـ ١٣١) .

٣ ـ « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين عذاباً اليماً » (سورة النساء : ١٥٩ ـ ١٦٠) .

٤ ـ « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، واحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة من ربه ، فانتهى ، فله ما سلف ، وأمره الى الله ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، يمحق الله الربا ، ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . . . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم

رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » (سورة البقرة : ٢٧٥ ـ ٢٧٩) .

وبعد عرض أهم آيات الربا يتعين علينا ان نعرف السمات القرآنية لـه ، ليتسنى لنا معرفة الربا بصورة واضحة جلية في القرآن الكريم ومعرفة المقصود منه معاً . وأهم السمات التى ذكرتها الايات هي :

١) انه حرام « أحل الله البيع وحرم الربا » .

٢) انه مقابل للبيع .

٣) انه مقابل للصدقة وانهما متضادان ، حيث أن الصدقة يربيها الله والربا يمحقه « يمحق الله الربا ويربي الصدقات » .

٤) كان ديناً بزيادة و« ذروا مابقي من الربا » «وفله ماسلف» « وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم » اذ لـو كانت الزيادة في مقابل معاملة حاضرة لما بقي محل لترك مابقي من الربا ولا للكلام على ما سلف .

٥) « لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة » وهذه الاية خصصت بالذكر معاملة معروفة في الجاهلية وفي صدر الاسلام ، وهي الدين الغالب فيه أن يصبح بالزيادة الربوية اضعافاً مضاعفة بالنسبة الى اصله .

٦) « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم . . . وأخذهم الربـا وقد نهوا عنه » وهذه الاية ذكرت الربـا المحرم عند اليهود ، وأنهم أخذوه وقد نهوا عنه .

وبعد عرض أهم سمات الربا في القرآن يتحتم علينا دراسة الربا الجاهلي « اضعافاً مضاعفة » وربا اليهود، لنرى بعد ذلك ان التحريم الوارد في القرآن الكريم هل يمكن تخصيصه بهما ، اوتخصيصه بالربا الجاهلي اذا كانامتشابهين ام لا يمكن نظراً الى الاخذ بالمعنى اللغوي للربا ، الشامل لكل ما انطبق عليه اللفظ ؟ .

١ ـ **الربا الجاهلي** : وقد ذكروا أن الربا الجاهلي الذي كان يتعامل به في الجاهلية الذي يعبر عنه بالربا الذي لاشك فيه، كما عن الامام احمد هو ربا « أتقضي ام تربي » وقد جعلت هذه العبارة عند بعض الفقهاء علماً على ربا الجاهلية الذي دل عليه النص، ويدعى أن له صورة متميزة عن الربا الذي كان شائعاً في الشرائع السابقة وعن الربا الذي عليه المجتمع في هذه الايام « القرض بفائدة » كما يدعى أن ظاهر اللفظ في الايات القرآنية هو حرمة هذا الربا فقط لانه هو المعهود لدى المخاطبين .

وتفصيله كما يقول ابن عباس « كان الرجل منهم اذا حل دينه على غريمه فطالبه به، قال المطلوب منه زدني في الاجل وأزيدك في المال، فاذا قيل لهم هذا ربا، قالوا هما سواء، يعنون بذلك أن الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الأجل عند محل الدين سواء »[1] وقد وردت بهذا المعنى كثير من الاخبار .

وهذا الربا يختلف عن ربا الفضل الذي يكون في العقود والزيادة فيه عند العقد، ويختلف أيضاً عن ربا النسيئة الذي يكون في القرض، لان الزيادة في هذا الأخير تكون من أول الامر، بينما ربا الجاهلية تكون الزيادة فيه عند حلول الأجل اذا لم يسدد الدين .

وعلى هذا التمييز بين ربا الجاهلية وغيره، ذهب بعض الى أن الفائدة المتعارفة في عصرنا الحاضر لم تكن محرمة في القرآن الكريم، لانها لم تكن داخلة في الربا الجاهلي[2] .

---

١) السنهوري/مصادر الحق٣/٢٢٣ .

٢) ذهب الى ذلك جمع من العامة، منهم السنهوري وابراهيم زكي الدين بدوي، ثم رجع هـذا الاخير عن هذا في كتابه « نظرية الربـا المحرم في الشريعة الاسلامية » . (تراجع مجلة القانون والاقتصاد) .

وهكذا نرى أن بعض علماء العامة وحتى بعض المعاصرين منهم، يذهبون الى أن الربا الجاهلي عبارة عن معاملة مخصوصة تختلف عن معاملات الربا التي كافحتها الشرائع السماوية وغيرها ومازالت مورد تعامل عند الناس ، وهو الذي أشارت اليه آية « اضعافاً مضاعفة » .

وربما يؤيد او يستدل لهـذا الرأي ماروي عنهم بعبارة « اتقضي ام تربي » التي تدل على أن الزيادة تحصل الان، وهذا يختلف عن الربا المتعارف الذي تكون فيه الزيادة من اول الامر ،كما أن الاثار وصفت حق الدائن قبـل حلول الاجل بأنه دين اوحق او مال من دون بيان منشأ هذا الدين او الحق اوالمال ، واليك بعض الاثار التي تعتبر دليلا على هذا الرأي عند العامة [1] :

١ ـ أخرج هذا الاثر الوارد عن مجاهد ابن جرير الطبري ، في تفسير قوله تعالى« الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما . . . الخ » ونصه « حدثني محمد ابن عمرو قال ثنا ابوعـاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قـال في الربـا الذي نهى الله عنـه : كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول : لك كذا وكذا وتؤخر عني ، فيؤخر عنه » [2] .

٢ ـ واخرج هذا الاثر جلال الدين السيوطي ونصه « واخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في الاية قال :ان الرجل كان يكون له على الرجل المال ، فاذا حل الاجل طلبه من صاحبه ، فيقول المطلوب أخر عني وأزيدك في مالك فيفعلان ذلك ، فذلك الربا اضعافاً مضاعفة » [3] .

٣ ـ وأخرج هذا الاثر عن عطاء ابن جرير الطبري ونصه « حدثنا محمد بن

---

١) ولا حاجة للتذكر هنا بأن هذه الاثار المروية عن الصحابة هي غير معتبرة عند الامامية لعدم حجية قول الصحابة ، ولم يكن فهمهم حجة على غيرهم .

٢) جامع البيان ٣ / ١٠١ .

٣) الدر المنثور للسيوطى ٢ / ٧١ .

سنان قال ثنا مؤمل قال ثنـا سفيان عن ابن جريح عن عطاء قال : كانت ثقيف تداين في بني المغيرة في الجاهلية ، فاذاحل الأجل قالوا نزيدكم وتؤخرون ، فنزلت « لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة » [1] .

٤ ـ وهنـاك أثرمروي عن زيد ونصه : « انما كان الربا في الجـاهلية في التضعيف وفي السن يكون للرجل فضل دين فيأتيه اذاحل الاجل فيقول له تقضيني أوتزيدني ؟ فان كان عنده شيء يقضيه قضى والا حوله الى السن التي فوق ذلك: ان كانت ابنة مخاض يجعلهـا ابنة لبون في السنة الثانية ، ثـم حقة ثم جذعة ثم رباعياً ، ثم هكذا الى فوق . وفي العين [2] يأتيه ، فان لم يكن عنده أضعفه في العام القابل ، فان لم يكن عنده اضعفه أيضاً ، فتكون مائـة فيجعلها الى قابل مائتين فان لم يكن عنده جعلها أربعمائة يضعفها له كل سنة او يقضيه » قال : فهذا قوله « لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة » [3] .

وأخرج زرين رواية أخرى للاثر المروي عن زيد ونصهـا : « وعن زيد ابن اسلم قال : كان الربا الذي أذن الله فيه بالحرب لمن لم يتركه عند الجاهلية على وجهين، كان يكون للرجل على رجل حق الى أجل ، فاذا حل الاجل قال صاحب الحق : أتقضي أم تربي ، فان قضاه أخذ منه والاطواه ان كان مما يكال او يوزن او يذرع او يعد ، وان كان سنـاً رفعه الى الذي فوقه وأخره عنه الى أجل أبعد منه » [4] .

هذا وقد رجع عن هذا الرأى (اختصـاص الربا المحرم بربا الجاهلية)

---

١) جامع البيان ٤/ ٩٠ ، الدر المنثور ٢ / ٧١ .
٢) النقد الذهبى والفضى .
٣) جامع البيان ٤/ ٩٠ .
٤) تيسير الوصول ١ / ٣٤ .

بعض من قال به [1] واستبعد ذلك الفهم لسببين :

الاول : «أنه غير معقول بتاتاً أن يكون الربا بالمعنى المعروف به منذ أقدم عصور التاريخ وهو القرض بزيادة مشروطة منذ ابتداء العقد ، والذي كان متعاملا بـه عند ظهور الاسلام ، وهو الذي كافحته الشرائع القديمة سماوية ووضعية ، غير معقول أن يكون هذا الربا غير محرم بالقرآن الكريم .

الثاني : انـه من المستبعد اكثر واكثر ، بل مما يكاد يحيله العقل أن يكون المرابون بالربا الجاهلي ، وهم على مانعتوه من القسوة والشره البالغين -- من التسامح والرحمة والرفق بحيث لايقتضون على الدين في مقابل الأجل الاول مما يصوره ظاهر العبارة المأثورة في بيان الربا الجاهلي » .

وفيما أرى أن الاستبعاد الثاني لـم يكن وارداً فضلا عن كونه مما يكاد أن يحيله العقل ، وذلك اذا نظرنا الى صفة المرابين التي ذكروها لهم من القسوة والشره ، فهم بعملهم من اعطاء الدين من دون فائدة في الاجل الاول ، انما يريدون أن يزيدوا من عملائهم الذين يرتبطون معهم ويقعون في شراكهم آخر الامر. فالمرابي بنظره العارف بالامور يدرك أن هذا المدين لايمكنه سدالدين في أجله ، فلذلك يقدم على اقراضه بدون فائدة في الاجل الاول، وبعد انقضاء الاجل يأتيه المرابي ويضع شروطه على المدين بأضعاف مبلغ الدين ، ونتيجة لظروف المدين يقبل هذا الاضعاف من أجل الاجل الثاني ، وبذلك يقع في شراكهم ، اذ من البعيد عدم تمكن المدين من أيفاء الدين في الأجل الاول وتمكنه من ايفاء الدين بعد الاضعاف ، فاذاً هذا العمل من المرابين لم يكن بعيداً ونحن بكلامنا هذا لا نريد أن نقرر ان هذا العمل كان سائداً ومعروفاً آنذاك .

---

١) نظرية الربا المحرم ص ٣٢ .

على أن الفهم من النصوص بأن المرابي لم يستوف على الدين الاول فائدة غير صحيح ، اذ أن النصوص بعضها يقول كان للرجل على آخر حق أو مال ولا نقول أن هذا الحق او المال كان نتيجة عقد قرض، اذ قد يكون هذا الحق او المال المؤجل كان بصفقة عقد بيع نسيئة ، فيكون البائع قد استوفي فائدته في مقابل التأجيل تحت عنوان البيع ، وبعض النصوص وان ذكرت لفظ الدين الا أنها لم تذكر ان هذا الدين كان بعقد قرض مؤجل ، اذ من المحتمل أيضاً ان يكون هذا الدين نتيجة عقد بيع نسيئة .

وأما الاستبعاد الاول الذي ذكر ، فهو مبني على عدم وجود انصراف مدعى في المقام ، وهذا الانصراف اذا كان علاقة بين اللفظ وحصة خاصة من المعنى منشأها كثرة وجود تلك الحصة على سائر الحصص ، فنحن سوف نرى فيما بعد أن هذا الانصراف لم يكن حجة في المقام لانه مستند الى كثرة افراد هذه النوع من « الربا الجاهلي » وهذه الكثرة لاتمنع من انطباق لفظ الربا الواردة في القرآن على بقية انواع الربا الاخرى، اذ لاتشكل قرينة عند السامع تمنع من التمسك بالاطلاق ، وحينئذ يكون الاستبعاد لدعوى الانصراف التي تدعى في محلها .

وأما اذا كانت دعوى الانصراف التي هي عبارة عن دعوى وجود علاقة بين اللفظ وحصة خاصة من المعنى منشأها كثرة استعمال الربا وارادة الحصة الخاصة « الربا الجاهلي » بحيث اما أن ينقل اللفظ من معناه المطلق الى الحصة الخاصة أو يكون هذا القرن قرينة على ارادة الحصة الخاصة ، فهنا تكون لفظة الربا منصرفة الى هذا المعنى فقط، لان الاطلاق هو عبارة عن عدم مايدل على القيد بينهما ذلك القرن يدل عليه ، وحينئذ لايمكن استفادة الاطلاق منها فتختص الحرمة حينئذ بالربا الجاهلي. وهذه الدعوى الثانية ان كانت هي المقصودة من

الانصراف فلا استبعاد في المقام ، ولكن هل هي دعوى صحيحة ام لا ؟ فهذا مطلب آخر .

ولانرى حاجة لجر البحث الى أن لفظة الربا المحلاة بالالف واللام هل هي للجنس او للعهد ؟ كما فعل بعض الباحثين ، فانها وان كانت للجنس فلا تفيدنا في المقام مادام الانصراف الى قسم خاص من الربا يمكن أن يدعى في المقام .

كما نرى من الخطأ البحث في عموم لفظة الربا ، اذ لا عموم فيها كما هو واضح المراد من العموم المستفاد من اللفظ، فان اللفظة ان كان فيها شمول فمن مقدمات الحكمة، ولذلك من الخطأ البحث في أنها عامة او خاصة كما نقل ذلك عن المفسر القرطبي في الجامع لاحكام القرآن والفقيه الشافعي الكياهراسي في كتابه أحكام القرآن وهو مخطوط في مصر، وقد نقل عبارته السيد محمد رشيد رضا في رسالته عن الربا ص ٢٤ [١] .

وفي آخر البحث نرى من الارجح تغيير خطة البحث من الاستبعاد وجنسية الالف واللام الى مراجعة الآثار التي ذكرت، لنرى أن الاثار تثبت فقط المعنى الذى ذكر للربا الجاهلي المتقدم ، او أن الاثار التي تذكر للربا الجاهلي في ذلك الوقت لاتحصره في المعنى المتقدم للربا الجاهلي ، وانما تشمل معاملات أخرى أيضاً تسمى بربا الجاهلية ؟ .

ثم بعد ذلك نرى أن الايات القرآنية التي نزلت في تلك الفترة من الزمن هل كان المقصود منها نوعاً خاصاً من المعاملات الربوية في ذلك الزمان أولم يكن المقصود ذلك وانما تشمل كل المعاملات الربوية الموجودة في ذلك الوقت ؟ .

فنقول : اما البحث الاول : فان الاثار المتقدمة وغيرها لا تحصر معنى «ربا الجاهلية» بالمعنى الذي ذكر، وانما يذكر له معنى آخر وهو «القرض بفائدة»

---

١) عن نظرية الربا المحرم ص٤٩ .

فقد ذكر الفخر الرازي موضحاً المعاملة التي كانت جارية آنذاك فقال : « اعلم أن الربا قسمان : ربا النسيئة وربا الفضل . أما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية ، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً ، ويكون رأس المال باقياً ، ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال ، فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلة يتعاملون به »[1] .

وهذا وان كان فهماً خاصاً له الا أنه يكشف عن معاملة ذلك الزمان بحسب رأيه على الاقل ،كما أن الآثار المتقدمة لم نستفد منها الا فهمهم الخاص للربا المسمى بالجاهلي . وفي هذا المعنى الذي ذهب اليه الفخر الرازي ماذكره الجصاص في أحكام القرآن اذ قال « والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض الدراهم والدنانير الى أجل بزيادة على مقدار مااستقرض على مايتراضون به ، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد ، واذا كان متفاضلا من جنس واحد، هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى«وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله » فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا في المال العين لانه لاعوض لها من جهة المقرض »[2] .

اذن لم يكن معنى الربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر له ، وانما له معنى آخر كما تقدم، وربما يكون معنى«الربا الجاهلي» هو المعنى العام الشامل للتأخير في مقابل الزيادة والقرض بفائدة من اول الامر، خصوصاً وأن كل أثر لايحصر معنى «الربا الجاهلي» بماقاله، فلامانع من المعنى العام للربا الجاهلي.

---

١) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير/ فخرالدين الرازى ٧ / ٩١ (طبقه مصر) المطبعة البهية .

٢) ج ١ ص ٤٦٥ .

نعم ان ماجاء في أحكام القرآن هو الحصر اذ يقول « ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم اودنانير الى أجل مع شرط الزيادة». ولكن نقول ان الحصر لاوجه له لماذكر من الاثار الكثيرة التي تدل على وجود ما يسمى بالربا الجاهلي المتقدم .

ثم على فرض أن يكون للربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر فقط وهو التأخير في سداد الدين في مقابل الزيادة ، الا أن هذا المعنى لـم يكن دليلا على استعمال لفظة الربا في ذلك المعنى فقط ، بل يمكن أن تكون لفظة الربـا تستعمل في « الربا الجاهلي » وفي الربا غير الجاهلي الذي كان موجوداً في ذلك الزمان، وهو القرض بفائدة الذي كان شائعاً قبل الاسلام وفي الديانات السماوية قبل الاسلام والذي ردع عنه أيضاً .

واما البحث الثاني : وهو هل أن المقصود من الايات القرآنية الربا الجاهلي الذي هو بمعنى الزيادة في مقابل تأجيل الدين الاجل الثاني اولا ؟ .

وانما تقبل هذه الدعوى اذا صرح بالنصوص الواردة في تفسير آيات الربا كلها بأن المراد ذلك المعنى من « ربا الجاهلية » اوأن يكون استعمال هذا المعنى من الربـا الجاهلي بصورة كثيرة بحيث نقـل المعنى العام للربـا الى هذا المعنى الجديد ، باعتبار أن كثرة استعمال لفظ الربا واردة معنى خاصاً منه ، يوجب أن يكون هذا الاستعمال الثاني هو المراد دائماً وينسى المعنى الاول ، وحينئذ اذا جاءت لفظة الربا مطلقة فلايمكن ارادة المعنى الاول منها، لان اللفظة انما يصار الى اطلاقها اذا لـم تكن هناك قرينة على القيد ، وهذا المعنى الذي ذكرناه او على الاقـل القرن الخاص بين اللفظة وارادة معنى معين بكثرة هو قرينـة على القيد .

اما بالنسبة الى النصوص والتصريح بأن المراد منها حصة خاصة من الربا

فلم يرد ذلك في كل آيات الربا، نعم وردت الاثار في تفسير قوله تعالى « أضعافاً مضاعفة » بأن المرادمنه الربا الجاهلي، وقدتقدم أن الاثار عن معنى الربا الجاهلي مختلفة ويمكن أن يراد جميعها . واما بالنسبة الى الاستعمال ، فان لفظ الربا لااشكال في استعماله في ذلك الزمان في الزيادة في القرض والزيادة عند حلول الاجل الذي هو « الربا الجاهلي » بالمعنى الاخص[1] ولم يكن أحد الاستعمالين شائعاً بحيث يشكل قرينة على الانصراف .

ثم اننا اذاشككنا في استعمال لفظ الربا في ذلك الوقت ، أوشككنا في وجود شيوع يمنع من الاطلاق، فالاصل هوعدم اختصاص اللفظة بالربا الجاهلي بالمعنى الاخص ، وعدم وجود شيوع مانع من التمسك بالاطلاق لانه حادث والاصل عدمه خصوصاً مادام المعنى اللغوي عاماً .

ولكن : هذا الاصل الذي نريد أن نثبت به اطلاق لفظ الربا هو أصل مثبت ليس بحجة على ماقرر في محله في الاصول ، اذ أن ظهور اللفظ في الاطلاق امر وجودي استفدناه بحكم العقل من عدم التخصيص بحصة خاصة من الربا وهو الاصل المثبت ، ومادام هذا الاصل مثبتاً تبقى لفظة الربا مجملة ، والقدر والمتيقن منها هو المعنى الخاص .

نعم بامكاننا أن نثبت الاستصحاب اللغوي في اللغة ، اذمادامت اللغة تعطي معنى عاماً للربا وهو مطلق الزيادة وهو معنى موجود قبل الاسلام، فاذا شككنا في نقل هذا المعنى من العام الى الخاص فالاصل عدم النقل ، اي بقاء المعنى اللغوي كما هو عليه من قبل ، وهذا ليس استصحاباً شرعياً تعبدياً وانما هو استصحاب عقلائي عرفي يثبت به أن المعنى للفظة الربا عام وهو مطلق الزيادة .

---

١) سوف نستعمل «الربا الجاهلي» بالمعنى الاخص للزيادة عند حلول الاجل فقط ، ونستعمل لفظة « الربا الجاهلي بالمعنى الاعم » لما يعم هذا والزيادة عند القرض من اول الامر.

وعلى ما تقدم تكون الايات القرآنية غير خاصة بـالربا الجاهلي بالمعنى الاخص سواء كانت الألف واللام للجنس ام للعهد، وبهذا تبطل دعوى البعض من أن النهي القرآني لايشمل القرض بفـائدة . وهذه النتيجة التي وصلنا اليها بطريقتنا هذه هي مورد قبول قسم من علماء العامة وان كان طريقهم اليها لايخلو من ضعف كما تقدم ذلك .

٢ ـ الربا الذى نهى عنه بنو اسرائيل :

« فبظلم من الذين هادوا حرمنـا عليهم طيبات أحلت لهـم . وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه . . . » .

ولمعرفة أن الربا الذي نهي عنه بنواسرائيل ماهو ؟ ينبغي أن نبحث اولا عن جملة « وأخذهم الربا وقد نهوا عنه » فهل هي خبر عما نزل على النبي(ص) وأن اليهود داخلين في الخطابات القرآنية او هي خبر عما نزل على موسى(ع) في التوراة وانهم خالفوا شريعتهم وعصوها ؟ فان كانت اخباراً عما نزل على محمد(ص) فهومبني على كون اليهود مخاطبين في الفروع وهو الصحيح ـ كما هـم مكلفون بالاصول ـ اذ الايات القرآنية المشرعة وردت بلسان عـام لكل الناس كما في « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم . . . » « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » .

وما قيل من أنه لايمكن « أن يكون اليهود مكلفين بالفروع ولا يقبل منهم الفعل » مدفوع بأن قبول الفعل موقوف على امر اختياري ، وهو دخولهـم في الاسلام، كما في وجوب الصوم على المكلف المسلم الذي لايقبل منه اذا لم يغتسل للجنابة قبـل الفجر ، وبما أنـه يتمكن من الفعل الاختياري قبـل الفجر فيقبل منه اذا اغتسل . فعلى هذا لايكون هناك فرق بين الربا الذي نهي عنه المسلمون

في العصر الجاهلي وبين ربا بني اسرائيل .

واما اذا كانت الاية اخباراً عما نزل على موسى (ع) في التوراة فلابد من الرجوع الى الربا الذي ذكر فيها لنعرف سماته والنسبة بينه وبين الربا الجاهلي المتقدم ذكره .

وأما ما ذكر من سمات الربا في الدين اليهودي [1] فهي :

١ ـ أنه كان شائعاً في النقدين والطعام .

٢ ـ وردفيه النهي ، الا أنه نهي عن أخذه من اخوانهم اليهود، وعدم البأس عن أخذه من غيرهم ، ولكن الملاحظ هنا أن النهي لم يكن بشدة النهي الذي ورد في القرآن الكريم .

٣ ـ الربا الذي حرم هو لدفع الظلم واستغلال الحاجة .

وهذه المميزات وان لم تكن مغايرة لسمات الربا القرآني، الا أن النهي القرآني عن الربا عام وشديد جداً ، فان استظهرنا أن الربا الذي نهي عنه بنو اسرائيل هو نفس الربا الذي ذكر أنه يسمى بربا الجاهلية ، اذن يبقى البحث السابق كما هو من ناحية سيره الاستدلالي ، وان استظهرنا من نصوص التوراة المذكورة في الفصل التمهيدي اختلاف في المعاملات الربوية عند بني اسرائيل عنها عند الجاهلية ، فهذا يكون دليلا آخر على أن الربا الذي ذكره القرآن ، لا يقصد منه الربا بالمعنى الاخص ، وانما يقصد منه الربا بالمعنى الاعم .

خاتمة فى ربا العطية :

قـال تعالى « وما آتيتم من رباً ليربوا في اموال الناس فـلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » فقد ورد الربا في هذه

---

١) كما ذكر فى الفصل التمهيدى لكيفية نشوء الربا من هذا الكتاب .

الاية منكراً ولم يصرح بتحريمه ولـم ينه عنه ، ولذلك فقد اختلف المفسرون في معناها على أقوال ثلاثة :

الاول : المقصود من الربـا الهدية اوالهبة التي يراد بهـا عوض أفضل ، ولذلك تسمى بالربـا الحلال ، لانه لا اثم فيـه ، ولكن ليس فيه ثواب ايضاً ، وبهذا القول آثار واردة عن فريق من الصحابة والتابعين .

الثاني : اعطـاء المال لشخص بقصد تمويله تفضلا عليه غير قاصد ثواب الله تعالى .

الثالث : أن هذا الربا هوالربا المحرم ، ومعنى قوله تعالى « ولايربوعند الله » اي لايحكم به شرعاً لاخذه ، بل هو للمأخوذ منه ، وهذا القول أيضاً وردت فيه بعض الاثار .

والذي ذهب اليه الاكثر هوالقول الاول، والفرق بين هذه الاية وآيات الربا المتقدمة تعبيرهـا عن الربا بلفظ « آتيتم » بينما عبرت غيرها عنـه بالاكل ، بالاضافة الى خلوها من النهي والتحريم ومجيئها منكرة، وقد اقتصرت على أنه لا يربو عند الله .

وعند مراجعة الاثار التي ذكرت لهذه الاقوال ، فالذي عن رسول الله (ص) لادلالة فيه على مدعاهم، والذي يدل على المدعى لم يكن من قول الرسول(ص) ولا نريـد أن نقرر أن أقوال الصحابة ليست بحجـة لاختلافها وتناقضها في بعض الاحيان الذي لايمكن أن تكون كلها حجة ، بل نقول انها فهم شخصي لهم لا يعدو حجيته لهم .

ومن القريب جداً أن يكون معنى الربا في هذه الاية هو الربا الذي كان في ذلك الزمان وهو الربا الجاهلي بالمعنى الاعم حسب ماتوصلنا اليه، وقد نزلت هذه الاية وهي أول مـا نزل فهيئت النفوس للتحريم الذي جاء على نحو التدريج في

بيان الحكم كما يرى ذلك بعضهم[1] .

وعلى كل حال فان كان معنى الربا في هذه الاية هو ماتوصلنا اليه في ابحاثنا السابقة عن الربا في القرآن ، فلم يختلف نهجنا العلمي بذلك ، وأن كان المراد منه «ربا العطية» الذي هو يتميز عن الربا الجاهلي بالمعنى الاخص، فهذا سوف يكون مؤيداً على أن الربا في القرآن لم يقصد منه حصة خاصة من الربا، بل يشمل كل ماكان موجوداً من معاملات ربوية في ذلك الوقت .

ولادري لماذا يبحث ابناء العامة الربا في القرآن ويختلفوا أشد الاختلاف في معنى الربا المحرم فيه، مادامت السنة الشريفة وهي المصدر الثاني للتشريع قد بينت الربا المحرم بجميع اقسامه وشروطه، فانا فرضنا أن الربا المحرم في القرآن هر نوع خاص ، ولكن السنة حرمت بقية الانواع ، أليس من اللازم الالتزام بتحريمها أيضاً، اذن ماهي الفائدة من الاختلاف في المحرم بالقرآن مع الاتفاق تقريباً عند جميع المسلمين ــ فضلا عن علماء العامة ــ بأن السنة حرمت الربا المتعارف عندنا هذه الايام وهو ربا القرض وربا المعاملة ؟ ؟ .

ثم انه من المعلوم جيداً بأن الاعتماد على القرآن لوحده في معرفة الحكم الشرعي معرفة كاملة غير صحيحة ، اذ أن الصلاة والصوم مع اهميتهما لا يمكن استفادة كيفيتهما منه لوحده فضلا عن الربا، والسر في ذلك هو أن القرآن كتاب اعجـازي ، فقد لوحظ فيه الخطوط العريضة سمات الاسلام ، فيذكر فيـه وجوب وحرمة الشيء ،اما تفصيلات هذا الشيء من جميع الجهات انما تتكفلها السنه ، فمن غير المجدي أن يدرس الربا في القرآن منفصلا عن السنة ، ولكن جرينا حسب طريقتهم في البحث .

ولعل جوابهم يكون عبارة عن معرفة الفرق بين ماحرمه القرآن عماحرمته

---

١) نظرية الربا المحرم ص ٧٧ ــ ٧٩ .

السنة ، أي الفرق بين الربا الجلي والربا الخفي ، اوالربا المحرم لذاته والربا المحرم لسد الذرائع الذي يباح عند الحاجة .

ولاجل معرفة صحة هذا البحث لابد من البحث في صحة ما ادعوه من اختلاف في الحكم للربا الذي بينه القرآن عن الربا الذي بينته السنة ، وهذا مبني على أن نرى أولا أدلتهم في تحريم سد الذرائع الذى يباح عند الحاجة ونرى ثانياً هل أن تحريم الربا في السنة هومن هذا الباب ام لا ؟ .

ولانريد أن نطيل البحث لولا أن صحة هذا المنهج من البحث وصحة الاختلاف فيالحكم بينما حرمه القرآن وماحرمته السنة مبتنياً على استعراض ادلتهم في حرمة سد الذرائع تمهيداًلمعرفة أن ربا السنة هل هو مصداق من مصاديقه ام لا ؟ .

ولذلك سنبحث في جهات ثلاثة حتى يتبين الامر :

الجهة الاولى :ذكر الفتاوى التي تثبت أنهم يفرقون بين ربا القرآن وربا السنة .

الجهة الثانية : استعراض سريع لادلة القاعدة (ماحرم لسدالذرائع) مع المناقشة .

الجهة الثالثة : مناقشةكون ربا السنة هو مصداق ماحرم سداًللذرائع على القول بصحة القاعدة ، مع مناقشة اباحته عند الحاجة .

اما الجهة الاولى :

فقد ذكر ابن القيم في كتابه « اعلام الموقعين عن رب العالمين » [1] في بيان حكمة تحريم الربا الوارد فيالسنة فقال: الربا نوعان جلي وخفي. فالجلي

---

1) ج ٢ص ١٣٥ .

حرم لما فيه من الضرر العظنم ، والخفي حرم لانه ذريعة الى الجلي ، فتحريم الاول قصداً وتحريم الثاني وسيلة. فأما الجلي فربا النسيئة وهوالذي كانوا يفعلونه في الجاهلية . . . » « وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سدالذرائع كما صرح به حديث ابي سعيد الخدري عن النبي (ص) لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الربا ».وبين بعد ذلك « أن تحريم النساء تحريم المقاصد وتحريم الآخرتحريم الوسائل وسدالذرائع ، ولهذا لم يبح شيء من ربا نسيئة ، واما ربا الفضل فأبيح منه ماتدعو اليه الحاجة ـ كالعرايا ـ فان ماحرم سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد »[1] .

وقد ذهب السيد رشيد رضا في رسالته في الربا الى أن المحرم هو ربا الجاهلية وحده، وهوالربا الوارد في القرآن الكريم وقد اعتبره هوالربا الجلي ويقول ان ربا النسيئة « ويقصد رباالنساء » وربا الفضل الواردين في الحديث

---

١) وكأن الربا الذى عند ابن القيم يقسم الى ثلاثة اقسام :

١ـ ربا النسيئة (ربا الجاهلية) وهوعبارة عن تمديد الاجل بزيادة الدين، وتأتى هنا جملة «اتقضى ام تربى» وهذا هوالاصل الذى حرم لما فيه من مفسدة ، اى حرم لذاته .

٢ـ رباالنساء، فهووان ذكرته السنة الان اساسه هو ربا النسيئة (اتقضى ام تربى)وهو عبارة عن بيع المكيل بالمكيل اوالموزون بالموزون أوالجنس بجنسه ـ من غيرزيادة اوبغير جنسه مطلقاً ـ نسيئة لافوراً، هذا عندالاحناف وتفصيله يأتي ان شاءالله تعالى، ولكن هنا نريد أن نبين ان ابن القيم اعتبرهذا مشيراً الى ماذكر في القرآن حيث انه اذا حل الاجل ولم يتمكن المدين من السداد تأتى جملة (اتقضى ام تربى) وهوالمحرم بالقرآن فيكون محرماً لذاته وان ذكرته السنة .

٣ـ ربا الفضل ، وهو الوارد فى الحديث الشريف الذى يمنع من بيع المكيل والموزون بجنسه مع التفاضل ،وهوالذى قدحرم سداً للذريعة ويحل عند الحاجة .

انما هو للكراهة لا للتحريم [1] . ولعله رأى أن الحاجة في هذا الزمان موجودة دائماًلاباحة هذين النوعين من الربا ،فحللهما نتيجة أخذه بسدالذرائع والا كيف يفهم من الروايات التي ذكروها الكراهة مع التصريح بالنهي ولفظ الربا وشدة ماورد من التهديد عليه بمالم يرد في مثله ؟ ! .

وقد ذكر بعضهم فقال « فربا النسيئة هو المقصود بالتحريم والمنع لذاته ، وهذا يقتضي تحريم معاملات أخرى ليست مقصودة بالتحريم لذاتها ، وهي النساء والفضل ، ولكن منع وقوع المقصود بالتحريم لذاته لايتم الا بمنعها وتحريمها في حالات تكون فيها المظنة قوية في امكان اتخاذها ذريعة اليه « ومايتم الواجب الابه فهو واجب » فيكون الامتناع منها مقصوداً به وجوب الامتناع عن اتيان المحرم لذاته، فيكون هذا هو المحرم في الحقيقة وفي نهاية الامر... »[2].

وممن ذهب الى هذا المذهب السنهوري بعداعترافه بأن تحريم الربا هو المبدأ العام الذي يتمشى في كل العصور وفي جميع الحضارات، الا أنه ميزبين ربا الجاهلية من جهة وكل من ربا النسيئة (النساء) وربا الفضل ، وقال ان هذا التمييز من الوضوح والخطر بحيث لاوجه للمنازعة فيه[3] .

وقال آخر « واعلم أن الربا على وجهين : حقيقي ومحمول عليه . أما الحقيقي فهو الديون . . . والثاني ربا الفضل والاصل فيه الحديث . . . وهو مسمى بربا تغليظاً وتشبيهاًله بالربا الحقيقي . . . ثم كثر استعمال الربا في هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه ايضاً » [4] .

---

١) الربا والمعاملات فى الاسلام ص ٥٢ ـ ٧٥ وما بعدها . ونظرية الربا المحرم ص ٢٤٠ ومابعدها .

٢) نظرية الربا المحرم/ص ١٤٩ .

٣) السنهورى مصادر الحق ٢٣٧/٣ .

٤) حجة الله البالغة ٦٤٧/٢ .

واما الجهة الثانية :

وهي عبـارة عن استعراض أدلة قاعدة أن ماحرم سدا للذرائع يبـاح عند الحاجة . وقبل أن نستعرض الادلة يحسن بنا أن نذكر تعريفها ومعناهـا ، وقد اختلفوا في بيانها ، فقد ذكر ابن القيم أن الذريعة « ما كان وسيلة وطريقاً الى الشيء »[1] . وقد اعترض عليه أستاذنـا بقوله « الا أن تعميم الشيء فيه يجعله غير مانع من الغير لدخول جميع الوسائـل المفضية الى غير الاحكام الشرعية ، وهو مالايتصل بحثه بوظيفة الاصولي ، فالانسب تعريفها بـ (الوسيلة المفضية الى الاحكام الخمسة) ليشمل بحثها كل ما يتصل بالذريعة واحكامها من أبحاث[2] .

ولا أرى للاعتراض مجالا يرد فيه حيث أن كلام ابن القيم في سد الذرائع الى المحرمات وفتحها الى الواجبات ، اى أن الكلام في كل مقدمة الى فعـل فان كان الفعل محرماً فقد حرمت مقدمته مثلا وان كان الفعل واجباً فقد وجبت مقدمته ، وليس الكلام في الاحـكام الشرعية التي هي وجوب وحرمـة ترتبط بالشارع المقدس ، فـلا داعي لجعل الوسيلة مفضية الى الاحـكام الشرعية او الاحـكام الخمسة الذي يجعل المقدمة مقدمـة للوجوب وللحرمة لا للواجب والحرام فمن الافضل أن يبقى تعريف ابن القيم على وضعه وعمومه فننزى الشيء وحكمه ونعطي حكم وسيلته حكم نفس الشيء وهو مورد البحث .

وقد وضحت الذرائع بقول سلام « الذرائع اذا كانت تفضي الـى مقصد هو قربة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد ،واذا كانت تفضي الى مقصد ممنوع هو مفسدة أخذت حكمه ، ولذا فان الامام مالكاً يرى أنه يجب فتح الذرائع في

---

١) اعلام الموقعين ٣ / ١٤٧ .

٢) الاصول العامة للفقه المقارن / للسيد محمدتقي الحكيم ص ٤٠٨ .

الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة ، وسدها في الحالة الثانية لأن المفاسد ممنوعة »[1] وهنا خصصت الذرائع بحكم الوجوب والحرمة فقط . وعلى كل حال فان الذي ركز عليه الباحثون هو الذريعة المفضية الى مفسدة. وكما اختلفوا في معناها اختلفوا في حكمها ، فذهب بعض الى أن الوسيلة تأخذ حكم ماتنتهي اليه كما ذهب الى ذلك ابن القيم ، ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص الوسيلة الموضوعة للامور المباحة ولكن يقصد فاعلها التوصل بها الى المفسدة[2] .

الادلة على هذه القاعدة :

وقد ذكرت لهذه القاعدة أدلة من الكتاب والسنة والعقل. فقد ذكر ابن القيم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة كان حكم الوسائل وماتفضي اليه واحداً. فخرج بنتيجة أن الشارع يعطي الوسائل دائماً حكم ماتنهي اليه ، منها قوله تعالى « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم »[3] وقوله تعالى « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن »[4] .

وأورد عليه: بعدم وجود تصريح « بأن التحريم فيها جميعاً انما كان من أجل كونها وسيلة الى الغير لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي كضربهن بأرجلهن والنظر الى الاجنبية »[5] .

نعم قد يحتاط الشارع فيحرم مقدمات فعل قد اهتم به بدرجة كبيرة ولكن هذا

---

١) الاصول العامة للفقه المقارن ص ٤٠٧ عن المدخل للفقه الاسلامى ص ٢٦٦ .

٢) نفس المصدر ص ٤٠٩ عن المدخل للفقه الاسلامى ص ٢٦٩ .

٣) الانعام/ آية (١٠٨) .

٤) النور/آية (٣١) .

٥) الاصول العامة للفقه المقارن ص ٤١٠ .

غير القاعدة في حرمة كل مايؤدي الى المحرم، وحينئذ فان كانت هناك قرينة تدل على أن التحريم للوسيلة لانها وسيلة الى المحرم كما نرى ذلك ظاهراً في الايتين فهو ، وان لم تكن هناك قرينة تدل على ذلك وشككنا في أن التحريم للمقدمة هل هو لمفسدة في ذاتها اولكونها وسيلة ، فمقتضى الاطلاق ان التحريم لمفسدة ذاتية في الفعل ، حيث أن التحريم اذا كان للوسيلة فانه يحتاج الى بيان زائد ، وهو غير موجود مع كون المولى في مقام البيان كما هو الفرض .

وخلاصة القول : أنا لانمنع أن يكون الشارع مهتماً ببعض أحكامه ، فيمنع بعض المقدمات الموصلة او التي تؤدي الى المحرم رأساً ، الا أن هذا لايجعلنا نستفيد قاعدة عامة تقول أن كل محرم تكون وسائله محرمة أيضاً عند الشارع سواء كانت موصلة ام لا وسواء كانت تؤدي الى المحرم رأساً ام لا ، ويكفي عدم العموم اوالاطلاق على القاعدة . وبعبارة أخرى : ان قاعدة « أن المصالح والمفاسد تابعة لمتعلقات الاحكام » مخصصة ببعض التحريمات التي تكون ذريعة ووسيلة للمحرم ، فان ثبت الدليل المخصص خالفنا القاعدة والا فالاصل هو الالتزام بها وهي تثبت أن التحريم لمفسدة في متعلق الحكم .

وأما الدليل العقلي: فقد ذكر ابن القيم وغيره « اذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي اليه ، فانه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل او الذرائع المفضية اليه ، لكان ذلك نقضاً للتحريم وأغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الاباء »[1] .

وهذه الدعوى ان وجد ابن القيم لها بعض الامثلة :فيأتي فيها الكلام المتقدم من أن الوسيلة لعل فيها مفسدة مستقلة فحرمها ، وأما اذا افترضنا أن شيئاً قد

---

١) اعلام الموقعين ٣/ ١٤٧ .

حرمه المولى نتيجة لوجود مفسدة فيه ، وأما وسيلته لم تكن فيهاتلك المفسدة فتبعاً للقاعدة القائلة ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فان المولى سوف يحرم ذلك الشيء فقط دون وسيلته . نعم نشترط ان لا يكون حكم الوسيلة مضاداً للتحريم مثلا لتعذر امتثالهما ، وهذا هو الذي يفضي الى نقض التحريم لاالاباحة التيذكرها ابن القيم، فانها لاتفضي الى نقض التحريم كما هو واضح.

اذن لادليل على أن الشارع اذا حرم شيئاً فيلزمه أن يحرم طرقه ووسائله المؤدية اليه ، وبذلك تبطل قاعدة سدالذرائع وفتحها . نعم لقد تطرق لقسم من هذه المسألة علماء الامامية تحت عنوان مقدمة الواجب ، واختلفت اقوالهم فيها ايضاً ، ولكن الذي انتهى اليه المتأخرون هو عدم وجوب المقدمة شرعاً ، وقداستدل لهم شيخنا المظفر بقوله « وذلك لانه اذاكان الامر بذي المقدمة داعياً للمكلف الى الاتيان بالمأمور به، فان دعوته هذه - لامحالة الحكم العقل - تحمله وتدعوه الى الاتيان بكل مايتوقف عليه المأمور به تحصيلا له، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لاتبقى حاجة الى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي ، لان الامر المولوي - سواء كان نفسياً ام غيرياً - انما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، اذ يجعل الداعي في نفسه حيث لاداعي ، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى لانه يكون من باب تحصيل الحاصل»[1] .

وبهذا نعرف أن الذريعة للواجب حكمها عقلي وهو لا يستلزم حكماً شرعياً دائماً ، ويكفي للشارع أن يعتمد على الحكم العقلي ولايجعل حكماً شرعياً اذا لم يكن في الذريعة ما يوجب جعل حكم الحرمة مثلا لعدم وجود مفسدة فيها .

وقد تطرق علماء الامامية لقسم آخر من هذه المسألة، وهو ذريعة الحرام

---

١) اصول الفقه / للمظفر ٢ / ٢٩٣ .

تحت عنوان مقدمة الحرام ، ولكن لم ينتهوا الى حرمة المقدمة للحرام ، اذ بامكان المكلف أن يـأتي بمقدمة الحرام ولميأت بنفس الحرام . نعم اذا كانت مقدمة الحرام بمثابة العلة التـامة التي لم يتمكن من عدم اتيان الحرام اذا جـاء بها فحرمت أيضـاً . وبهذا نعرف أيضاً أن مـا يرد على لسان الشارع من ردع عن المقدمات التي هي علة تامة للمحرمات انماهو من قبيل الارشاد الى حكم العقل . وبعدكل هذا يتضح لنا من هذا البحث أمور :

١ ـ ان الذريعة (المقدمة) ليس لها حكم ماتؤدي اليه شرعاً دائماً .

٢ ـ ان الذريعة لهاحكم عقلي وهو كاف عن ورود أي حكم شرعي. هذا في ذريعة الواجب ، امـا في ذريعة الحرام فهو كذلك اذا كانت ذريعة الحرام علة تامة للحرام .

٣ـ بما أن الذريعة خالية عن الحكم الشرعي في بعض الموارد لعدم وجود مفسدة فيها، فهي لاتستدعي عقاباً مستقلا عن العقاب على ماتؤدي اليه ، لعدم وجود حكم واقعي على الذريعة [١] .

٤ ـ كل ماورد من الاوامر الشرعية ـ في مسألة يكون العقل حاكماً فيها ـ تكون ارشادية لحكم العقل .

٥ ـ ان هذه المسألة هي من صغريـات حكم العقل الذي يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته (سواء كانت مقدمة الواجب او الحرام اذا كانت علة تامة للحرام) ، لأنها اصل في مقابل بقية الاصول كما

---

١) نعم يوجد استثناء لهذا الكلام، وخلاصته هوأن بعض الذرائع يستوجب مخالفتها العقاب ، ولكن لامن باب مخالفة الحكم الواقعى الذى لاوجود له ، وانما من باب التجرى كما فى بعض الامور التى يبغضها الشارع بغضاً شديـداً لكثرة مفاسدها . وقد لايكون هذا الكلام مستثنى ، لان كلامنـا فى العقاب على الفعل لو كان محرماً . وهـذا العقاب للتجرى لاعلى الفعل لوكان الفعل محرماً .

ذهب اليه بعض من العامة .

واما الجهة الثالثة :

ونتكلم فيها بنقطتين :

الاولى : أن تطبيق ماحرم سداً للذريعة على ربا الفضل والنساء تطبيق خاطىء .

الثانية : لو قلنا ان ربا الفضل والنساء حرم سداً للذريعة فلماذا يباح عند الحاجة؟.

اما النقطة الاولى : فلنا أن نتسائل أولا عن سر فهمهم بأن ربا الفضل والنساء قد حرم من باب سد الذريعة، وقد يكون جوابهم هو أن الربا الجاهلي الذي حرم في القرآن قد عرفوا حكمته اوعلته ، وهي دفع الظلم كما ذكر ذلك في الاية القرآنية ، اما ربا الفضل او ربا الفضل والنساء عند بعضهم ، فلم يعرفوا حكمة تحريمه ،فذهبوا الى أن تحريمه كان من باب سد الوصول الى ربا الجاهلية.

ويرد على أصل هذا المسلك : أننا مهما تفكرنا في معرفة علة الحكم لا يمكننا الوصول اليها اذا لم يبين الشارع لنا العلة بنفسه ، نعم قد نصل الى معرفة حكمة الحكم اوبعض حكمته بتفكرنا ، ولكن دفع الظلم الذي بينه القرآن الكريم هل هو علة أو حكمة ؟ .

والجواب : أنه من غير المعلوم أنها علة يدور مداره الحكم وجوداً وعدماً ، بل من غير المعلوم انه حكمة منحصرة حتى يتحتم علينا أن نبحث عن حكمة تحريم السنة لربا الفضل، ونضع انفسنا في ضيق من عدم معرفة الحكمة فنلتجيء الى التحريم من باب سد الذريعة. ألا نحتمل أن السنة بينت حكماً للربا لعلة وحكمة متميزة عما ذكر في القرآن الكريم ؟ ثم اذا كان ربا الفضل اوربا الفضل والنساء انما حرم سداً للذريعة فلماذا ذكرت السنة بعض الاستثناءات فحكمت بحليتها ؟ .

واما النقطة الثانية : فعلى فرض أن ربا الفضل قد حرم من باب سد الذريعة لربا الجاهلية ، ولكن ماهو الداعي الى القول باباحته عند الحاجة ؟ .

نقول : لم نجد دليلا لهم في كتبهم يستدل به على هذا عدا ما ذكر من أن حرمته اخف مما حرم لذاته اوأن حرمته مجازية او بالتبع او غير ذلك ممـا لا يمكن أن يعتبر دليلا .

وتحقيق الحال : اذا كان المراد من الحـاجة هي الضرورة فحينئذ الاباحة صحيحة ولكنها ليست مختصه بماحرم سداً للذرائع ، وانما كل حكم شرعي فهو يباح عند الضرورة للقاعدة القائلة « ان الضرورات تبيح المحضورات » الذي مستندها هو حكم عقلي وهو عبارة عن سقوط التكاليف غير المقدورة من المنجزية لعدم امكان الزجر عما لا يقدر المكلف عن الامتناع عنه ، اذ كيف يمكن زجر من لايتمكن من الانزجار ولا قدرة عنده على الانزجار والامتناع ؟ .

واذا كان المراد من الحاجة شيء آخر ـ كماهو المراد ـ اي أن المراد منها الحاجة العرفية فلا دليل على الاباحة لمجرد الحاجة وان كانت حرمته من باب سد الذريعة الى الفساد، اذ مادام الحكم الذي هو الحرمة مثلا فعلياً ، فمقدماته كلها فعلية منجزة يجب اجتنابها. ولاادري لماذا الحق ابن القيم ربا النساء بالربا الجاهلي المحرم لذاته ؟ وحتى احتمال أن الربا الذي يحصل نساء قد يكون في آخر الامر آيلا الى ربا السنيئة حيث أن المدين قد لايتمكن من سداد دينه عند الاجل فتاتي جملة « اتقضي ام تربي » وبهذا يكون كربـا الجاهلية لا يسوغ أن يجعله ربا محرماً لذاته لانه يكون حسب رأيه ذريعة الى ربا الجاهلية، بالاضافة الى غفلته من أن التحريم لربا النساء عـام ، وقـد يتمكن المدين في موارد من سداد دينه في الاجل ، فلا تـأتي جملة « اتقضي ام تربي » وحينئذ تكون حرمته عند ابن القيم ـ فيما أرى ـ من باب سد الذرائع قطعاً حسب منجهه في

البحث ، فتباح عند الحاجة . ثم هل يعقل ان يكون نوع واحد من الربا في بعض موارده محرماً تحريم الذرائع وفي بعض آخر محرماً تحريم المقاصد ؟ ! .

وقدتقدم منا القول بأنهم انغمروا في هذا البحث لعدم معرفتهم علة اوحكمة تحريم ربا الفضل ، وهل يجب أن نعرف حكمة اوعلة كل تحريم ورد على لسان الشارع المقدس ؟ ! وما هو الدليل على هذه الدعوى ؟ ! الم يكن عقل الانسان قاصراً عن ادراك علة كون صلاة الصبح ركعتين والظهر اربع ؟ .

ثم اذا تنزلنا وقلنا ان النصوص القرآنية بينت الحكمة من تحريم الربا وهي منع الظلم كما في قوله تعالى « لاتظلمون ولا تظلمون » والحث على التعاون والبر بالصدقة والقرض الحسن والحث على الاخذ بأسباب الكسب المشروع التي ليس فيها أكلا بالباطل اولايدخلها الربا وتنزلنا أيضاً وقلنا ان الحكم يدور مدار حكمته اوعلته هذه ، فيمكن القول أن نفس هذه الحكمة اوالعلة موجودة في ربا الفضل والنساء ، فان الشارع يمنع منه كي لايكون ظلم للناس من حيث أن المساوي في مقابل المساوي في الكيل اوالوزن ، اما الزائد فلايكون في مقابله شيء فهو ظلم شرعاً ، اوأن الشارع يريد حث الناس على التعاون والقرض الحسن، فمنع من التفاضل وبيع النساء . اوعلى الاقل نقول : ان التفاضل او بيع النساء في الجنسين المتحدين اوالمختلفين هوظلم عند انشارع وأن لم يكن ظلماً وجداناً وعرفاً ، وهذا هو معنى التوسعة في موضوع شيء الذي يسمى بالحكومة ، كما اعتبر الشارع الطواف بالبيت صلاة مع أنها وجداناً وعرفاً ليست بصلاة ، وبهذا تكون الحكمة موجودة في تحريم التفاضل كما هي موجودة في تحريم ربا الجاهلية .

وأما ما ذكر دليلا لهم — من أن ربا الفضل حرم سداً للذرائع — كما جاء في حديث ابي سعيد الخدري عن النبي (ص) «لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني

أخاف عليكم الربا » فانه ليس بدليل على أنه ليس فيه ربا وانما هو مقدمة للوصول اليه كما فهمه بعضهم ، بل ان معناه أن الربا الذي نهي بتلك النواهي الشديدة يخاف النبي(ص) على اصحابه من الوقوع فيه كما اذا قال احد « اني أخاف عليكم النار ». هذا بالاضافة الى أن كثيراً من الاحاديث التي ذكرت هذا المعنى من الربا لم تذكر جملة « فاني أخاف عليكم الربا ، وكيف نفهم من هذه الجملة ما فهموا من أنه مقدمة للربا مع التصريح بالاحاديث الكثيرة بأن بيع حنطة بحنطة مع التفاضل يداً بيد ربا ؟ ! .

هذا كله بالاضافة الى أن اصل الدليل الذي يستندون اليه - في تحريم ربا الجاهلية تحريم المقاصد دون غيره - غير تام ، اذ أن دليلهم هو الاية القرآنية « ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » حيث ادعوا أن المحرم من الربا هو ما كان اضعافاً مضاعفة وهو ربا الجاهلية الذي تصير المائة آلافاً مؤلفة وهو الربا الجلي . وهذا الاستنتاج غير صحيح وذلك « أن اضعافاً مضاعفة وصف للربا لا لرأس المال ، واذا كان كذلك فينبغي ان لا يحرم من الربا الا ما يبلغ ستمائة في المائة (٦٠٠ في المئة) وذلك لان كلمة اضعاف جمع ، والضعف يكون بقدر الاصل مرتين، ومرتين في ثلاثة يساوي ستة ؛ ولا قائل بذلك قط »[1] .

ولكن القائل بهذا كما يبدو قد استدل بمفهوم الوصف ، اذ اعتبر أن اضعافاً قيد للحكم وهو المنع ، بينما أن اضعافاً هي قيد للموضوع وهو الربا فلا يكون للوصف مفهوم. ولو سلمنا بوجود المفهوم للوصف وان كان الوصف قيداً للموضوع

---

١) من هدى النجف / نحو تفسير علمي للقرآن / احمد الوائلي / العدد ٦ / ص ٤٠ عن الربا في القانون الاسلامي / ... محمد عبدالله دراز مجلة الاسلام السنه ١٣ / ص ٦٨-٧٣ .

ـ على خلاف ما نتبنى ـ فهو فيما اذا لم تكن هناك قرينة على خلافه ، وهنا القرينة موجودة وهي أن الربـا ليس دائمـاً هو « اضعافاً مضاعفة » فجاءت الاية مورد الغـالب لا الحصر. وبهذا انتهى الكلام في الفصل الاول والحمد لله اولا وآخراً .

الفصل الثانى

« الربا فى السنة »

ونتعرض في هـذا الفصل لذكر الاحاديث التي وردت في الباب مع ذكر مدلولاتها ، مع النظر الى مـا قد يدعى من التعارض والترجيح والتأويلات والنسخ .

أما الاحاديث : فهي على طائفتين :

١ ـ أحاديث الاصناف الستة التي تنهى عن التعامل فى أصناف معينة اذا لم تراع شروط قد عينتها .

٢ ـ أحاديث « لا ربا الافي النسيئة » التي تنهى عن نوع معين من الربا، وظاهرها الحصر .

اما الطائفة الاولى :

فقدذكرتها اكثرالكتب الفقهية مرفوعة عن عدد كبير من الصحابة ، منهم الخلفـاء الراشدون وغيرهم ، وأشهر هذه الروايـات رواية ابي سعيد الخدري في صحيح مسلم عن رسول الله (ص) قال « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ،

والبر بالبر والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، يداً بيد فمن زاد اواستزاد فقد اربى ، الاخذ والمعطي فيه سواء » وفي لفظ آخر « لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ، ولا تشفوا بعضها على بعض ، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز »[1] .

ونحن وان كنا نناقش في سند اكثرها ، الا اننا نقطع بصدور بعضها من النبي(ص) وحينئذ يكون ماتسالمت عليه الروايات حجة. وقد ذكر في معنى هذه الطائفة من الاحاديث بأنها« تشترط في مبادلة هذه الاصناف «المماثلة والحلول» عند اتحاد البدلين، كقمح بقمح، وذهب بذهب، وتشترط الحلول فقط عند اختلاف جنس البدلين كقمح بتمر، وذهب بفضة، وينتج عن مخالفة شرط المماثلة مايسمى بربا الفضل ، وينتج عن مخالفة شرط الحلول مايسمى بربا النسيئة »[2] .

ونحن اذ نفهم من هذه الطائفة فهماً مخالفاً وهو أن الاحاديث ذكرت صورة اتحاد البدلين واشترطت في هذه الصورة أن يكون البدلان مثلا بمثل ويداً بيد فاذا اختل احد هذين الشرطين حصل الربا فضلا عن اختلالهما ، فلو باع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف منها نقداً، حصل ربا الفضل، واذا باع كيلو من الحنطة بكيلو من الحنطة نسيئة ، فأيضاً حصل الربا الذي يسمونه ربا النسيئة ، وهو في الحقيقة « ربا فضل »، لان الفضل هنا حكمي وهو الاجل الذي له قسط من الثمن ـ كما سيأتي ـ ولم يكن في مقابله شيئ .

أما الفهم المتقدم بالنسبة لما اذا اختلف البدلان كحنطة بتمر ، فالروايات لاتذكر في هذه المعاملة اي شرط(لاالتساوي ولاالحلول) . واما جملة « لاتبيعوا منها غائباً بناجز » فان الضمير في منها يرجع الى ماتقدم ، وما تقدم هو صورة

---

١) سبل السلام/ للصنعانى ٣/ ٣٧ . ونيل الاوطار/ للشوكانى ٥/ ٥٩٧ .

٢) نظرية الربا المحرم ص ٨٩ .

كون البدلين من جنس واحد كذهب بذهب ، فيكون معناها لا تبيعوا مثقالا من الذهب بمثقال منه نسيئة وهذا ربا لان المثقال في مقابل المثقال ، اما الاجل فلم يكن في مقابله شيء فحصل الربا الذي فيه الزيادة الحكمية [1] .

نعم ان الحديث المشهور لعبادة بن الصامت عن رسول الله (ص) الذي يقول: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيـد » [2] هو الذي يحرم بيع النسيئة اذا اختلفت الاجناس وظاهره أيضاً كذلك .

ونحن وان سلمنا ان عبادة هذا هو الانصاري الخزرجي المدني الثقة، لا عبادة المجهول الذي يقال عنه أنه ابن اخ ابي ذر، وبهذا تكون الرواية من ناحية السند معتبرة ، فان الجملة الشرطية التي تقول : « فاذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد » يحتمل فيها معنيان متباينان على وجود المفهوم للجلمة الشرطية الذي تقول به في صورة وجود انحصار بين الشرط والجزاء .

المعنى الاول : ان يكـون موضوع الجملة هـو « البدلان » والشرط اختلافهما وأن يكون يداً بيد . وحنيئذ يكون معناها اذا لم يختلف البدلان ولم يكونا يداً بيد فلا تبيعوا كيف شئتم ، وهذا غير ماذكروه، لان هذا عبارة عن كون

---

١) ان المدة المشترطة للمشترى لها مالية عند العقلاء للمشترى ، ولذا اذا اراد شخص بيع شيء نسيئة فهو يزيد فى الثمن عما لو اراد بيعة حالا ، وقد عرفت هذه الحقيقة عند الفقهاء بقولهم « للاجل قسط من الثمن» . نعم فى بعض الاوقات توجد قرينة تدل على أن الاجل ليس فيه مالية للمشترى وقد يكون حقاً للبائع كما اذا باع شيئاً وهما بمكه فيشترط الاجل حتى يصل الى بلدته ويستلم الثمن هناك ، اوكانا فى صحراء يخافا السارق .

٢) سبل السلام / للصنعانى ٣ / ٣٧ . ونيل الاوطار / للشوكانى ٥ / ٣٠٠ .

البدلين من جنس واحد ولم يكن البيع يداً بيد ، فحصل ربا النسيئة أي الربا الذي تكون فيه الزيادة حكمية، اما ماادعوه «عبارة عن صورة اختلاف الجنسين، ولم يكن يداً بيد، فيكون البيع باطلا وحراماً» فان هذا لم يذكر حكمه في الرواية .

المعنى الثاني: انه يكون موضوع الجملة هو «اختلاف الاصناف» والشرط هو يداً بيد ، فيكون المفهوم اذا كانت الاصناف مختلفة ولم يكن البيع يداً بيد فلا تبيعوا كيف شئتم، وهذا ان كان يوافق ماقالوه الا أنه خلاف ظاهر «اذا» التي هي ظاهرة في الشرطية ، فيكون الاختلاف هو الشرط لأنه هو جزء الموضوع .

ولكن الحق هو: أن كل جملة اذا كان فيها شرطان، كما اذا قلنا اذا جاءك الشيخ محمد وكان معمماً فأكرمه، فان الشرط الاول الذي هو مجيء شيخ محمد يكون موضوعاً والشرط هو كونه معمماً ، فهنا كذلك اذ أن قوله (ص) « فاذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد » فان اختلاف الاصناف وان كان ظاهره الشرطية الا أن مجيء الشرط الثاني يخرجه عن الشرطية ويجعله موضوعاً، والشرط يكون هو الثاني فقط « وهو يداً بيد » ، فاذا لم يكن يداً بيد وكانت الاصناف مختلفة فلا يجوز البيع نسيئة ، وحينئذ يتم ما استفاده القوم من المفهوم ، الا أن هذا لايخرج عن دائرة الظهور .

ولو قلنا بالمعنى الثاني كما هو الظاهر ، فان هذه الرواية تكون ظاهرة في انحصار علة صحة بيع البدلين المختلفين اذا كان يداً بيد ، وبهذا تعارض روايات وردت عن اهل البيت عليهم السلام[1] يدل منطوقها على عدم البأس في هذه الصورة

---

١) وروايات اهل البيت يجب الاخذ بها حتى عند العامة ، لان رواياتهم (ع) لم تكن رأيا شخصياً لهم حتى لايكون حجة على غيرهم ، وانما يصرحون بأن أقوالهم هذه هي عن رسول الله (ص) ، وحينئذ يلزم الباحث الفحص عن وثاقة هؤلاء الائمة فان ثبتت عندهم الوثاقة ووثاقة من روى عنهم فيلزمهم الاخذ برواياتهم ، ولهذا اوردناها هنا لالزامهم ـ

منها مارواه علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلا أو رطلين زيت ؟ قال : اذا اختلفا وتراضيا فلابأس »[1] .

ومنها موثقة سماعة ، قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب، فقال : لايصلح شيء منه اثنان بواحد، الا أن يصرفه نوعاً الى آخر ، فاذا صرفته فلابأس اثنين بواحد واكثر من ذلك »[2] .

ولكن هذين الروايتين مطلقتان لصورة النسيئة فيمكن تقييدهما ، ولكن ذكر فقهاء الامامية أن روايات بيع الطعام بالطعام سلفاً التي هي صريحة ببيع النسيئة تجوز ذلك « كما سيأتي ذلك مصفلا عند بحث الربا عند الامامية » . وحنيئذ يمكن الجمع بينهما برفع اليد عن الالزام الذي هو ظاهر من منطوق رواية عبادة بن الصامت، فيكون صحة بيع البدلين المختلفين اذا كان يداً بيد كما ذكرت رواية عبادة ، واذا لم يكن يداً بيد كما قالوا بدلالة الروايات عن اهل البيت (ع) ، ونلتزم بكراهة الصورة الثانية « اذا لم يكن يداً بيد» للروايات عن اهل البيت التي تعبر عن هذه المعاملة بأنه « يصلح » الذي استفيد منه الكراهة .

وفي الحقيقة أنه يوجد تعارض ثلاثي الاطراف بين منطوق رواية عبادة ومفهومه

ـ يراجع الوسائل ١٨/ باب ٨ من ابواب صفات القاضى، حديث ٦٧ و ٨٥ و ٨٦ / ص٦٩ و٧٤. «عن جابر قال قلت لابى جعفر(ع) اذا حدثتنى بحديث فاسنده لى، فقال: حدثنى ابى عن جدى عن رسول الله (ص) عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى ، وكلما احدثك بهذا الاسناد» .

١) وسائل الشيعة/ج ١٢/ باب ١٣ من أبواب الربا / حديث (١١) ص ٤٤٥ .

٢) وسائل الشيعة/ج ١٢/ « « « « /حديث (٥) ص٤٤٣ .

وروايات اهل البيت (ع) ، فان منطوق رواية عبادة ظاهرها الالزام في بيع المتخالفين يداً بيد، والمفهوم ظاهره عدم جوازبيع المتخالفين نسيئة، وروايات اهل البيت (ع) تقول بجواز بيع المتخالفين نسيئة .

ونحن اذا لم ننكر مفهوم رواية عبادة فنحل التعارض - مع الاحتفاظ بوجود المفهوم - برفع الالزام الذي في منطوق رواية عبادة، وحينئذ يرتفع التعارض، اذ المنطوق يقول اذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد من دون الالزام بهذه الصورة ، والمفهوم يقول اذا اختلفت الاصناف فلا تبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد . وهذا المفهوم بقرينة روايات اهل البيت(ع) التي تجوز ذلك وتقول لايصلح نحمله على الكراهة وبهذا يحل التعارض .

ولكن نقول: ان التحقيق الذي انتهينا اليه في دراسة الربا عند الامامية انتهى بنا الى عدم وجود [1] رواية صريحة تجوز بيع الطعام بالطعام نسيئة ، بل وجود روايات عن اهل البيت تقيد البيع في المتخالفين بالنقد ، وقد رأينا ان هذه الروايات لامعارض لها كما سيأتي البحث عن هذا في محله (الربا عند الامامية) ، ولهذا انتهى بنا الامر الى تحريم هذه الصورة .

ثم ان هذا النوع من الربا لم يكن معروفاً في الجاهلية بأنه ربا ، وانما أطلق الشرع عليه لفظ الربا ، فهو حقيقة شرعية لاعرفية .

واما الطائفة الثانية :

وظاهرها حصر الربا في النسيئة، وأشهرها حديث اسامة والبراء بن عازب :

١ - « حديث اسامة : عن أبي صالح الزيات أنه سمع أباسعيد الخدري يقول : الدينار بالدينار والدرهم بالدهم ، فقلت له فان ابن عباس لا يقوله ، فقال أبوسعيد سألته . فقلت سمعته من النبي(ص) اووجدته في كتاب الله ؟ فقال:

---

١) يراجع الربا عند الامامية من هذا الكتاب .

كل ذلك لاأقول ، وانتم أعلم برسول الله (ص) مني ، ولكن أخبرني أسامة بن زيد أن النبي (ص) قال « لاربـا الا في النسيئة » رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري [1] . وقد روي هذا الحديث في الصحاح بألفاظ أخرى هي « انما الربا في النسيئة » و « ان الربا في النسيئة » و « لا ربا فيما كان يداً بيد » [2] .

٢ ـ حديث البراء بن عازب : فقد روي بألفاظ ثلاثة ، اثنان في الصحيحين وثالث في خارجهما . اللفظ الاول : روي البخاري من حديث ابن جريح عن عمرو بن دينار وعامر بن مصعب عن أبي المنهال قال : سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف ، فقال : كنا تاجرين على عهد رسول الله (ص) فسألنا رسول الله (ص) عن الصرف ، فقال : « ان كان يداً بيد فلا بأس ، وان كان نساء فلا يصلح » .

اللفظ الثاني : روى مسلم عن محمد بن حاتم عن سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار عن أبي المنهال ، قال : باع شريك لي ورقاً نسيئة الى الموسم أو الى الحج ، فجاء الي فأخبرني فقلت : هذا لا يصلح ، قال : قد بعته في السوق فلم ينكر ذلك علي احد ، فأتيت البراء بن عـازب فسألته ، قـال : قدم النبي (ص) المدينة ونحن نبيع هذا البيع فقال : « ما كان يداً بيد فلا بأس ، وما كان نسيئة فهو ربا » وأئت زيد بن أرقم فانه اعظم تجارة مني فأتيته ، فسألته فقال مثل ذلك » ويوجد سند آخر لهذا الحديث رواه البخاري عن على بن المديني عن سفيان بن عيينة .. الخ وثالث رواه النسائي عن محمد بن منصور عن سفيان بن عيينة . . . الخ .

اللفظ الثالث : رواه عبدالله بن الزبير الحميدي (صاحب الشافعي وشيخ البخاري) عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال ، قال : باع شريك لي بالكوفة دراهم بدراهـم بينهما فضل ، فقلت : ما ارى هذا يصلح .

---

١) نظرية الربا المحرم ص ٨٧ .

٢) نفس المصدر عن تكملة (المجموع شرح المهذب للنووي) ١ / ٢٦ و ٢٧ و ٥٠ .

فقال لقد بعتها في السوق فماعاب ذلك علي احد ، فأتيت البراء بن عازب فسألته فقال قدم النبي (ص) المدينة وتحادثنا هكذا وقال « ماكان يداً بيد فلا بأس ، ومـاكان نسيئاً فلاخير فيه » وأئت زيد بن أرقم فانه كان اعظم تجـارة مني ، فأتيته فذكرت ذلك فقال : صدق البراء »[1] هذه هي ألفاظ الحديثين .

فأماحديث البراء وزيد، فلانتعب انفسنا في بيان معارضته لحديث الاصناف الستة ، وبيان التأويلات التي ذكرت لهـا للجمع بينه وبين حديث الاصناف الستة ، وذلك لان سنده غير معتبر ، اذ أن زيد بن أرقم الانصاري الخزرجي ليس بممدوح ان لم يكن مذموماً ، وأمـا البراء بن عازب ففيه مدح وذم ، على أن في رجال السندلهذه الروايات عمرو بن دينار وهو مشترك بين الثقة والمجهول، واما اللفظ الاول الذي فيه بالاضافة الى عمرو بن دينار عامر بن مصعب فهو لم يذكر في كتب الرجال التي وقعت بين يدي ، هذا بالاضافة الى جهـالة آخرين في سلسلة الاسناد .

وأما من ناحية المتن ، فان الرواية باللفظ الاول واردة في الصرف (ذهب بفضة) واما اللفظ الثاني فان فيه بيع الورق نسيئة فهو أيضاً في نطاق الصرف . واما اللفظ الثالث الذي روي خارج الصحيحين فهو خطأ كما ذكر ذلك البيهقي فقال بأن الصحيح هو بيع الورق بالذهب كما آخرجه مسلم[2]. وحينئذ اذا كانت هذه الالفاظ واردة في بيع الصرف، فان للصرف أحكاماً مستقلة كما نعلم، اي أن الذهب والفضة لها احكام من ناحية الربا ولها أحكام أخرى من ناحية بيع الصرف، فمن ناحية الربا في صورة كون البدلين من جنس واحد يشترط التماثل والحلول، وأيهما لم

---

١) نظرية الربـا المحرم ص ٨٨ عن تكملة المجموع شـرح المهذب للنووى ١/ ٥٠ و ٥٦ .

٢) يراجع للتوسع : نظرية الربا المحرم ص ٩٣ وما بعدها .

يحصل حصل الربا ، امامن ناحية الصرف ففي صورة اختلاف الجنسين (الذي يمكن حمل الروايةعليه) يشترط التقابض في المجلس، فان لم يتقابضا بل كان البيع نسيئة فيبطل البيع لعدم تحقق شرط بيــع الصرف ، وحينئذ لا تكون معارضة الروايات الاصناف الستة ابداً. وسوف تأتي لهذا الرأي الذي رأيناه ادلة أخرى .

اذن لم يبق لدينا الاحديث أسامة الذي يحصر الربا في النسيئة ، فهو وان لم يبايع علياً ليه السلام ولم يشهد معه شيئاً من حروبه وتوجد أخبار بذمه، بالاضافة الى وجود بعض المنافيات عنده كما ذكر ذلك اهل الرجال، الأأن تأميره على الجيش من قبل النبي (ص) وقول ابي جعفر (ع) في حقه « أسامة بن زيد قد رجع فلاتقولوا الاخيراً »[1] كل هذا يبين أنه لم يكن كذوباً مذموماً فتقبل روايته .

ولكن رواية أســامة اذا نظرنا اليها فنراها مطلقة تشمل كلا معنيي النسيئة ، المعنى الاول :ربا النسيئة الذي هو عبارة عن الربا الجاهلي الذي يدعى انه قد حرمة القرآن الكريم وهو الزيادة في مقابل الاجل الثاني. المعنى الثاني: ربا النسيئة الذي ذكرته السنة، اي ذكره حديث الاصناف الستة، وهو عبارة عن حرمة بيع كيلو من الحنطة بكيلو من الحنطة نسيئة، وبيع مثقال من الذهب بمثقال من الذهب نسيئة .

واما رواية االاصناف الستة فهي تذكر نوعين من الربا أيضاً :

النوع الاول : بيع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف منهــا نقداً ، فانه يسمى بربا الفضل ، وأيضاً بيع مثقال من الذهب بمثقال ونصف نقداً .

النوع الثاني: بيع كيلو من الحنطة بكيلو منها نسيئة ،فانه يسمى بربا النسيئة او النساء. وحينئذ يقع التعارض بين حديث اسامة وحديث الاصناف الستة في النوع الاول من حديث الاصناف الستة، فان بيع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف نقداً (وكذلك الشعير والتمر والملح) يكون حراماً نظراً الى حديث الاصناف

---

[1]) الظاهر أنه رجع عن عدم مبايعته لعلى (ع) .

الستة ، وحلالا بالنظر الى حديث اسامة ، لانه يحصر الربا في النسيئة فقط .
ولكن الذي أراه أن ابن عباس والروايات التي تروى عنه كلها انما تحرم بيع النقد نسيئة ، اما غير النقد (الطعام) من الاصناف الستة فلا ، واليك الاحاديث :

١ـ « سمعت اباسعيد الخدري يقول: الدينار بالدينار ، والدرهم بالدرهم فقلت له : فان ابن عباس لايقوله . . . الخ » .

٢ ـ « سمعت ابا أسيد الساعدي ، وابن عباس يفتي الدينار بالدينارين ، فقال له اباأسيد الساعدي وأغلظ له . . . الخ » .

٣ ـ أنه سأل ابن عباس عن بيع الذهب والفضة فقال « هو حلال بزيادة او نقصان اذا كان يداً بيد » .

٤ ـ « سألت ابن عباس عن الصرف ، فقال يداً بيد » .

٥ ـ « سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريابه بأساً »[1] .

وعلى هذا فسوف نرى أن ابن عباس فهم من حديث لاربا الافي النسيئة حصر الربا في النقد بالنسيئة ، اما في غير النقد فلم يفهم ذلك ،وحينئذ تكون المعارضة في النقدين ، اذ أن حديث الاصناف الستة يشترط عدم الزيادة والحلول نقداً بينما لا ربا الا في النسيئة يشترط الحلول فقط وان كان متفاضلا ، امـا النسيئة فيحرمها سواء كانت من دون زيادة كبيع مثقال من الذهب بمثقال نسيئة ، اومع الزيادة كبيع مثقال من الذهب بمثقال ونصف نسيئة ، فان اللفظ مطلق فلاوجه لما قيل من أنه يحرم النسيئة من دون زيادة كالربا الجاهلي الذي ادعوه .

وعلى هذا يمكن القول بأن حديث لاربا الافي النسيئة انما جاء في الصرف (دراهم بدنانير) كما تصرح بذلك بعض الروايات عن ابن عباس ، فهي تنظر

---

١) نظرية الربـا المحرم ص ١٠١ عن تكملة المجموع شرح المهذب للنووى ٢٦/١-٣٢ .

الى احكام الصرف وتقول لابد من أن يكون يدأ بيد، وأن التفاضل جائز، واما اذا كان نسيئة (فهو حرام وباطل وربا) .

واما اذا كان النقدان من جنس واحد ، فهو مورد التعارض ، اذأن بعضما نسب الى ابن عباس من قول هوجواز (الدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين نقداً) وهذا هوالذي تحرمه رواية الاصناف الستة أيضاً. فالنتيجة يقع التعارض في صورة واحدة ومورد واحد ، وهو اذا كان البدلان من جنس واحد ، فرواية الاصناف الستة تشترط التماثل نقداً ، بينما رواية أسامة لاتشترط ذلك . اذن لاتعارض في ربا الفضل كله في جميع الاصناف الستة .

واما اذا لـم نرتضي الفهم الخاص لابن عباس ، وأخذنا باطلاق حديث أسامة فالتعارض يقع في صورة بيع البدلين اذا كانا من جنس واحد بالتفاضل نقداً، فان حديث الاصناف الستة يقول أنه ربا، بينما حديث أسامة يقول انه ليس بربا « ولاتعارض في صورة بيع البدلين اذاكانا من جنسين نسيئة كما تقدم »[1] .

واذا اردنا أن نطبق قواعد التعارض، فان روايات الاصناف الستة هي المقدمة باعتبار شهرتها وكثرتها ، بينما رواية أسامة لمفردها قد أخذبها ابن عباس وابن عمر وبعض الصحابة، ولكن الاولان رجعا عن الحصر فيما بعد فقالا بحرمة ربا الفضل ، فقد روى مسلم عن أبي نضرة قال « سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا بأساً . فاني لقاعد عند أبي سعيد الخدري فسألته عن الصرف فقال : مازاد فهو ربا . فأنكرت ذلك لقولهما. فقال : لاأحدثك الا ماسمعت من رسول الله (ص) جاءه صاحب نخلة بصاع من تمرطيب ـ وكان تمر النبي (ص) هذا اللون ـ فقال له النبي (ص): أنى لك هذا ؟ قال .انطلقت بصاعين فاشتريت

---

١) قد يكون فى خصوص هذه المعاملة شرط كالتقابض فى المجلس اذاكان البدلان من النقد ، الا أن هذا حكم آخرمن ناحية الصرف .

به هذا الصاع، فان سعرهذافي السوق كذا وسعرهذا كذا. فقال رسول الله (ص): ويلك اربيت ، اذا اردت ذلك فبع تمرك بسلعة ، ثـم اشتر بسلعتك اي تمر شئت، قال ابو سعيد :فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا ، ام الفضة بالفضة ؟ قال: فأتيت ابن عمر بعد فنهاني ، ولم أت ابن عباس . فحدثني ابو الصهباء : أني سألت ابن عباس رضي الله عنهما بمكة فكرهه »[1] وغيرها. وفي بعض الروايات انه لم يسمع من النبي (ص) حديث لا ربا الا في النسيئة وانما كان يقوله برأيه [2] .

وروى الحاكم رجوع ابن عباس لما ذكر له (اي لابن عباس) ابو سعيد ألا تتقي الله ، حتى متى يأكل الناس الربا ، اوما بلغك ان رسول الله (ص) قال التمر بالتمر ، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب ، والفضة بالفضة يداً بيد عيناً بعين ، مثلا بمثل فما زاد فهو ربا ، ثم قال وكذلك ما يكال ويوزن أيضاً ، فقال ابن عباس لابي سعيد :جزاك الله الجنة ذكرتني امراً قد كنت أنسيته فانا استغفر الله وأتوب اليه ، فكان ينهى عنه بعد ذلك [3] .

واذا صحت هذه الرواية، فالجمع بينها وبين قوله سمعت أسامة يقول عن رسول الله (ص) هو أنه سمع الحديث ولكن أخذ يجتهد في معناه ويفسره بفهمه ولربما لم يسمع سؤال أسامة للنبي (ص) عن اي شيء كان ، وانما سمع الجواب فقط ،فأخذ باطلاقه . واما غيرهما من الصحابة[4]، فان البراء وزيد ،قد تقدم الكلام عنهما وأن روايتهما ليست بحجة ، واما معاوية فهو مما لا يحتج بقوله أيضاً

---

١) نظرية الربا المحرم ص ١٠١ .

٢) «انما هذا شيء كنت اقوله برأيي ولم اسمع فيه شيء» المصدر السابق ص ١٠٠.

٣) نظرية الربا المحرم ص ١١٢ . ونيل الاوطار للشوكاني ٢٩٨/٥ ذكر القصة بالاجمال. وكذلك ذكرت قصة رجوعه اكثر الكتب الفقهية والروائية .

٤) «كالبراء وزيد ومعاوية وعبدالله بن الزبير» .

واما عبدالله بن الزبير فهو ضعيف في الغاية، نعم عبدالله بن مسعود نقل عنه القول أيضاً «لا بأس بالدرهم بالدرهمين»[1] ولكن لم نعرف شيئاً عن ابراهيم التيمي والاعمش اللذين وردا في السند ، بالاضافة الى رجوعه أيضاً اذ ينقل أنه قال « يا معشر الصيارفة ان الذي كنت أبايعكم لا يحل ، لا تحل الفضة الا وزناً بوزن »[2] .

هذا ويمكن أن يقال بأن التعارض هنا انما هو بين منطوق حديث الاصناف الستة ، ومفهوم لاربا الا في النسيئة ، فانه بالمفهوم يعارض تحريم ربا الفضل الذي هو محرم بالمنطوق وحينئذ نقدم المنطوق على المفهوم لانه أقوى اواظهر .

وقد ذكر بعض العامة تأويلات للجمع بين الحديثين ، فلم تصل الحالة عندهم الى التعارض ، ومن تلك التأويلات :

١ - ما نقل عن الشافعي بقوله « قد يحتمل أن يكون (أن الراوي وهو أسامة) سمع رسول الله (ص) يسأل عن الربا في صنفين مختلفين (ذهب بفضة) (وتمر بحنطة) فقال : انما الربا في النسيئة ، فحفظه فأدى قول النبي (ص) ولم يؤد مسألة السائل »[3] .

ولكن هذا الحمل لا يحل التعارض ، لان التعارض هو في ربا الفضل في جميع الاصناف أوفي النقدين (ذهب بذهب وفضة بفضة) فتحله رواية أسامة اذا كان نقداً وتحرمه رواية الاصناف الستة اذا كان نقداً .

٢ - ما نقل عن الماوردي من علماء الشافعية بحمل لا ربا الا في النسيئة

---

١) نظرية الربا المحرم ص١٠١ .

٢) نفس المصدر ص ١١٥ عن تكملة المجموع ٣٩/١ . ان هذا الذى نقل عن عبدالله بن مسعود لم يسمعه من الرسول (ص) وانما سمع من اصحاب الرسول (ص) انه لاتصلح الفضة الاوزناً بوزن .

٣) المصدر السابق ص ٨٩ .

« على ما اذا كان البدلان من جنس واحـد ، فتجوز مبادلتهما نقداً مع التماثل بينهما ، ولا يجوز ذلك نساء مع تأجيل أحد البدلين »[1] .

وهذا التأويل لايحل التعارض الذي بيناه أيضاً ، اذ أن البدلين اذا كانا من جنس واحد ، وكانا متماثلين فلا يجوز تأجيل أحد البدلين ، وهـذا مورد قبول كلاالحديثين ، حيث أن حديث الاصناف الستة يقول في صورة اتحاد الجنس باشتراطالتماثل أولا والحلول ثانياً، فاذا لم يحصل الشرط الاول حصل ربا الفضل، واذا لم يحصل الشرط الثاني وهو الحلول حصل ربا النسيئة الذي هو ربا فضل أيضاًحيث أن الفضل هنا حكمي لاحقيقي، لان للاجل قسطاً من الثمن، وكذلك حديث «لاربا الافي النسيئة» فاننا قلنا انه في صورة اتحاد الجنسين و كانامتماثلين الا أنه لا يصح نسيئة . وهـذا لا يحل التعارض، اذ التعارض كما قلنا سابقاً هو في حصر الربا في النسيئة فقط، بينما حديث الاصناف الستة يبين الربا في الفضل أيضاً .

٣ ـ مانقل عن العلامة ابن رشد انه قال «يحتمل أن يريد بقوله « لا ربا الا في النسيئة » من جهة انه الواقع في الاكثر. واذا كان هذا محتملا والاول نص وجب تأويله على الجهة التي يصح الجمع بينها » . وقريب من هذا التاويل ما نقل عن ابن حجر وابن القيم اذقالوا بأنه يحتمل ان يراد به حصر الكمال وأن الربا الكامل انما هو في النسيئة ، غير أن ابن القيم يبني تأويله على ان ما يراه من أن ربا النسيئة محرم لذاته، وأن ربا الفضل محرم لسد الذريعة، وما حرم سداً للذريعة يباح عند الحاجة[2] .

وهذا الكلام وان كان مقبولا فيخرج حديث اسامة عن كونه كلاماً حقيقياً ،الا

---

١) المصدرالسابق ص ٩٠ .

٢) نفس المصدر ص ٩١ .

أن هذا الكلام ليس مبتنياً ـ كما ذكر ذلك ابن القيم ـ على ما يراه من أن ربا النسيئة محرم لذاته وأن ربا الفضل محرم لسد الذريعة، بل اذا كانا كلا هما محرمين لذاتهما ، فيمكن أن يكون « لا ربا الا فـي النسيئة » محمولا على المجازية ، باعتبار أنه الواقع في الاكثر خارجاً ، وحينئذ يكون كمعنى « لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد » اي لا صلاة كاملة، لا أنها تنفي حقيقة الصلاة. وعلى هذا فمن ينكر مبنى ابن القيم ـ كما تقدم ذلـك منا ـ يمكنه قبول هذا الوجه من التأويل .

هذا وقد ذكر جمع من العامة أن رواية «لا ربا الا في النسيئة» منسوخة، ولكن لم يثبت ذلك، ومجرد احتمال تأخر حديث الاصناف الستة لا يصلح لاثبات النسخ.

وخلاصة القول : ان التعارض بين حديث الاصناف الستة وحديث أسامة اما أن يرفع بأحد الوجوه التي ذكرناها، واما أن يستحكم التعارض فتطبق أحكامه من ترجيح لاحد الحديثين ، واذا لم نستطـع الترجيح واستحكم التعارض فيتساقط الحديثان في مورد المعارضة وهو « ربا الفضل » وحينئذ يمكننا تحريم ربا الفضل بالاجماع الذي يمكن ادعاؤه بعد رجوع قسم من الصحابة حيث كانوا قائلين به، فان الصحابة الذين قالوا بحديث «لا ربا الا في النسيئة هم: عبدالله ابن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالله بن مسعود، عبدالله بن الزبير، اسامة بن زيد، زيد بن أرقم ، البراء بن عازب ، ومعاوية بن أبي سفيان . وقد رجع من هؤلاء كما تقدم ابن عباس وابن عمر وابن مسعود ، واما عبدالله بن الـزبير وزيد بن أرقم والبراء بن عازب ، فان لم تقبل روايتهم كما تقدم فعدم قبول آرائهم اولى لاننا نعلم أن آراءهم مستندة الى رواياتهم، واما معاوية فأمره واضح، فلم يبق الا أسامة وهو لا يضر بانعقاد الاجماج الذي تقوم حجيته على حساب الاحتمال .

ثم ان لنا طريقاً لاسقاط رواية أسامة : وهـو عبارة عن اعراض الاصحاب

عنها ، فانهم يروونها في كتبهم ولم يفت بها أحـد ، وحتى الذين رووا الرواية رجعوا عنها فيما بعد كما رأينا ذلك، اذن ليس ذلك الا لانهم اطلعوا على عيب فيها فأعرضوا عنها ، وحينئذ لا يكون هناك تعارض ويكون ربا الفضل محرماً كما ذكرته رواية الاصناف الستة . والى هنا تم الكلام في الفصل الثاني وهو الربا في السنة .

الفصل الثالث

ربا البيع والقرض

وفي هذا الفصل تعرضنا لما تعرض له الفقهاء فـي باب البيع من الربا ، وقد اعتمدوا في بيانه على السنة النبوية ، حيث أن الايات القرآنية كما يدعون قدنزلت فى تحريم مايسمى بربا الجاهلية ، وقد تقدمت المناقشة فيه ، وقدتكلمنا في هذا الفصل بصورة مشبعة عن العلة ، وتحديدربا البيـع حسب مافهمه الفقهاء من الاحاديث ، مع مناقشة لما عرضناه من افكارهم .

وفي الأخير : تعرضنا ايضاً لربا القرض الذي لم يكن لهاهمية كبيرة عندهم فأحله بعضهم وشكك في حرمته البعض الاخر ، لعدم وجود نص عندهم يعتمدون عليه ـ كمايدعون ـ لذا قسمنا الفصل الى قسمين ١) ربا البيع ٢) رباالقرض .

القسم الاول : ربا البيع :

تمهيد ـ قـد اعتمد الفقهاء مـن العامة على أحاديث الاصناف الستة التي تقدمت الاشارة اليهـا ، وهي دالة على حرمة التفاضل عند اتحاد الجنس فـي

البدلين من الاصناف الستة التي ذكرتها الروايات ، ودالة ايضاً على حرمة النساء اذا اختلف الجنس في البدلين ، ولكنهم اختلفوا في غير الاصناف الستة ، فمن قائل بانها غير مقصودة بذاتها ، ولذا يتعدى حكم الربا الى كل شيء وجدت فيه اوصاف الاصناف الستة ، وما ذكر الاصناف الستة في الاحاديث الا كمثال للمعاملات التي كانت في ذلك الزمان ، ومن قائل بعدم تعدي حكم الربا الى غيرها ، اما لعدم جواز القياس عندهم ، اولا نهم يحتاجون في جريانه الى دليل خاص في باب الربا ، ولم يدل عندهم دليل على ذلك ، وبما أن الراي الثاني الذى ذهب اليه الظاهرية وقتادة وداود [1] وغيرهم هو مخالف لما ذهب اليه الجمهور من الفقهاء من التعدي الى غير الاصناف الستة ، فسوف نتعرض له فيما بعد ، بعد ما نبين اختلاف الجمهور القائل بالتعدي ، لاختلافهم في فهم الصفات اوالعلة التي لابد من توفرها في الشيء الذي تثبت حرمته ويكون ربا .

جمهور الفقهاء : ونحن اذ نؤيد ماذهب اليه الجمهور من عدم الجمود على الاصناف الستة التي ذكرتها الاحاديث ، لما رأينا من عدم وجود تخصيص في الاحاديث بالاموال الربوية وانما ذكرت الاصناف الستة فيها وهو لا يدل على التخصيص من دون ذكر قرينة عليه يستفاد منها الحصر مثلا ، ولكن هذا لا يفرض علينا قبول ادلتهم في التعدي كما سنرى ذلك فيما بعد .

ولنا أن نستدل على أن الربا لا يختص بالاصناف الستة بالروايات المروية عن اهل البيت (ع) خصوصاً الامام الصادق والباقر (ع) التي تذكر فيها الكيل والوزن وأن شرطه التساوي وعدم جواز التفاضل في صورة اتحاد الجنس ، [ونحن نعلم ان الامتعة افترقت عما كانت عليه في زمان النبي (ص) ، اذ أن بعض الاجناس كان في زمان النبي (ص) مكيلا ثم اصبح في زمان الامام الصادق (ع)

---

١) الخلاف للشيخ الطوسى ١ / ١٩٩ ، ونظرية الربا الحرم ص ١٦٥ .

موزوناً وبالعكس لان مابينهما قرن ونصف حدثت فيه تحولات اجتماعية كثيرة نتيجـة للتلاقح الحضاري .

ومن الملاحظ ان الكر والصاع والمد والرطل كانت اسامي لمكايل خاصة في عصره (ص) وتبدلت الى الاوزان بعد ذلك. والخلاصة أن انقلاب الاجناس من جهة تعيين ماليتها بالكيل الى الوزن وبالعكس امر واضح جداً][1] فلو كان الربا فـي الاصناف الستة بالخصوص كما يقولون وأن روايات الكيل والوزن معرفة ومشيرة الى انواع خاصة في زمان الرسول(ص) لما ذكرت في زمان الامام الصادق والباقر (ع) ، اوكان على الائمة (ع) أن ينبهوا الى هذه الظاهرة ، فعدم التنبيه هو اطلاق مقامي بأن المراد من الكيل والوزن لابماهما معرفان ، وانما للكيل والوزن مطلقاً موضوعية في تحقق الربا .

وبعبارة أخرى: أن الكيل والوزن في زمان الرسول(ص) اذا كان مشيراً الى اصناف خاصة كانت هي مكيلة او موزونة في ذلك الزمان ، فلماذا يبقى هـذا العنوان بنفسه في زمان الامام الصادق(ع) من دون اشارة الى أن الكيل والوزن مشير ومعرف، مع العلم أن اشياء مكيلة اوموزونة وجدت اوسوف توجد على مر الزمان ، فعدم ذكر اواشارة الى الاصناف الستة ، وذكر الكيل والوزن دليل على أن الاساس في حرمة التفاضل في المتماثلين هو ان يكونا مكيلين اوموزونين . وسيأتي زيادة توضيح في بحث الربا عند الامامية .

ماهى العلة التى يتعدى بها الى غير الاصناف الستة : (٢)

وقد اختلف الفقهاء في ذلك :

---

١) الموجود بين [. . .] كأنه زائد لا يؤثر في سير الاستدلال .

٢) وتسمى العلة التى يتعدى بها الى غير الاصناف الستة عنـد الاصوليين بتخريج المناط «وهو أن ينص الشارع على حكم فى محل دون أن يتعرض لمناطه اصلا» كتحريم ــ

١) قالت الحنفية : ـ والحنابلة في ظاهر مذهبهم ـ أن العلة لمعرفةالاموال الربوية أمران :

١ ـ ان يكـون المال مما يـوزن كالذهب والفضة ، اومما يكال كالحنطة والشعير والتمر والملح ، أي يكون مقدراً .

٢ ـ أن يتحد الجنس فـي المالين المتبادلين ، فان توافر جزء العلة حرم التفاضل والنساء ، وان كان الجزء الاول حرم النساء فقط .

وانما قلنا انالحنابلة يوافقون الاحناف فيالظاهرلانه قد روي « عن احمد روايتان احداهما كأبي حنيفة ، والاخرى الكيل والمأكولية ، ولا يكفي الوزن عنده » [1] ولان العلة عند الحنابلة في ربا النساءكالعلة عند الاحناف ايضأولكنهم يصرحون « بأن ربا النسيئة يجري في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل ليس احدهما نقداً » [2] .

٢) قالت الشافعية : ان العلة في الحنطة والشعير والتمروالملح هي الطعم، وفيالذهب والفضة هي الثمنية ، واما اتحاد الجنس فهو شرط بحسب المذهب الجديد للشافعي ، فان لم يتحد الجنس وكان احدهما نسيئة حصل رباالنسيئة .

٣) وقالت المالكية : ان العلة في الذهب والفضة هي الثمنية ، وفيالاربعة الاخرى الاقتيات والادخار . واما اتحاد الجنس فهوشرط ايضاً ، فان لم يتحد الجنس وكان احدهما نسيئة حصل ربا النسيئة .

ـ الربا فى البر فيعمم الى كل مكيل من طريق استنباط علته ، بدعوى استفادة أن العلة فى التحريم هوكونه مكيلااوغيرذلك ، وهذا هو قسم من اقسام الاجتهاد فىالعلة .

الاصول العامة للفقه المقارن/ للسيد محمدتقى الحكيم ص ٣١٥ عن روضة الناظر .

١) كنز العرفان فى فقه القرآن / المقداد السيورى ٢ /٣٦-٣٧ .

٢) نظرية الربا المحرم ص١٦٨ .

ولكن : علة ربا النسيئة ان اخذنا بها علـى اطـلاقها فمعنى ذلك لايجوز اسلام النقدين في بقية الاصناف ، وهذا هومجمع على جوازه من قبل الفقهاء ، ولذلك يضطر من قال بعلة ربـا النسيئة من تخصيصها ، فالأحناف اشترطوا لجريان ربا النساء في الموزونين ان تتفق طريقة وزنهما ، وحينئذ لايجري ربا النساء عندهم في بدلين يوزن احدهمـا بالقبان بالحديد ويوزن الاخر بالمثاقيل كالذهب والنضة ، وامـا الشافعية والمالكية ، فقـد اعتبروا الاجماع مخصصاً للحديث الذي يقول فـان اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد ـ على ما فهموه ـ فقالوا ان في الاصناف الستة جنسين ، جنس الاثمان وجنس المطعومات [1] .

وهنـا مذاهب غيـر مشهورة تخالف المشهورة في فهم العلة التي توجب التحريم وهي :

٤)« وقال ابن سيرين العلة ذات وصف واحد وهو الجنس فأجرى الربا في الثياب والحيوان والخشب وكل شيء هو جنس واحد » .

٥) « وقال ربيعة العلة ذات وصفين جنس تجب فيه الزكاة، فأجرى الربـا في الحبوب التي تجب فيها الزكاة وفي النعم ايضاً » .

٦) « وقال سعيد بن جبير ذات وصف واحد وهو تقارب المنفعة ، فأجرى الربا فـي الجنس الواحد لاتفاق المنفعة وكـل جنسين يقارب نفعهما كالتمر والزبيب ... » [2] .

والبارز من هذه الاقوال هو قول الحنفية والشافعية، نتعرض لهما ولحجيتهما واما رأي الحنابلة والمالكية فلمشابهته من بعض الوجوه لقول الحنفية والشافعية تعرضنا لها ايضاً بالتبع .

---

١) سبل السلام ٣/٣٨ . ونيل الاوطار ٤/٣٠١ـ٣٠٢ .

٢) الخلاف ١/٢٠٠ طبعة طهران .

حجج كل من الفريقين

١) حجة الحنفية : الذين يقولون بأن العلة هي القدرواتحاد الجنس .

وملخص دليلهم عبارة عن أن قول النبي(ص) (الحنطة بالحنطة) معناه البيع وهو لا يجري باسم الحنطة ، اذ الاسم يتناول الحبة الواحـدة ولايبيعها احد لانهاليست بمال متقوم ، فعلم أن المراد الحنطة التي هي مـال متقوم ، والطريق الذي نعرف به ان المال متقوم هو الكيل اوالوزن ، فصارت صفة الكيل اوالوزن ثابتة بمقتضى النص ، ويقال ان مـا ثبت بمقتضى النص فهـو كالمنصوص . بالاضافة الى ماورد في بعض الروايات عن الرسول (ص) « وكذلك ما يكال ويوزن » فكل هذا يثبت ان القدربالكيل اوالوزن هو المعتبرفي التحريم .

وأما اتحاد الجنس ، فلقول النبي (ص) (الحنطة بالحنطة مثل بمثل) فقد اوجبت المماثلة لجوازالعقد ولايتصورثبوت الحكم بدون محله (وهي المماثلة) فعرفنا أن المحل الذي ليس فيه مماثلة في القدر لايكون جائزاً« لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه » وهو عقلي [1] . وعرفنا ايضاً أن المحل الذي لايقبل المماثلة لا يكون مال الربـا اصلا . والقاطع للنقاش كما يقال هـو شرط المماثلة ، والمماثلة هنابذكر الحنطة والشعيروغيرهماتدل على المماثلة المسامحيةلاالمماثلة الحقيقية [2] .

---

١) كانت هذه القاعدة ودليلها زيادة منا على ما استدل به الاحناف في كتبهم ، اوردناها للمناسبة .

٢) يوجد اختلاف حول المثلي . وتعريفه : ماتساوت اجزاؤه من حيث القيمة ، فهل المراد من المثلي تساوي الاجزاء تساوياً حقيقياً او تساوياً مسامحياً ؟ امـا هنا فواضح ان المراد من المثلي هو التساوي المسامحي لانه ذكر الحنطة والشعير والملح والتمر، والتساوي الحقيقي هنا غيرمتحقق . المكاسب / لشيخنا الانصاري ١/ ١٠٥ .

وأما الحنابلة : فهم لايختلفون عـن الاحنـاف الا فـي اعتبارهم اتحاد الجنس في البدلين شرطاً في ربا الفضل لاجزء علة كالاحناف ، وهذا هومضمون احدى الروايتين عن احمد كما تقدم[1] .

ثم ان مايقال من رد الاحناف بأن التعليل بالقدر ليس صحيحاً ، باعتبارانه لايصح ان يكون مؤثراً في الحكم، بـل هو كما نقول بالنسبة للاصناف الستة انها تباع اوتنقل اوتعد او تذرع ، ومادام ليس في هذه الاوصاف وصف مؤثر فكذلك الوزن والكيل ، مردود بامكان أن تقول الاحناف أن التحريم في الربا لمنـع الغبن الذي يقـع وتحقيق العدل في المعاملات بمقارنة التساوي ، وذلك بالكيل او الوزن ، اذن هناك فرق بينهما وبين النقل والبيع والعد والذرع، فلا يمكن أن يستفاد من عـدم وجود وصف مؤثر في بعضها عـدم وجود وصف مؤثر في الكل حتى الكيل والوزن .

نعم قد يقال : ان العلة لو كانت هـي الكيل والوزن لكان فـي ذكر هذه الاوصاف الستة تكراراً وهو زيادة في غير محله ، بالاضافة الى أن اعتبار الوزن هو علة يقتضي عدم جواز اسلام الذهب والفضة في باقي الموزونات ، وهذا يتصادم مع الاجماع على جوازذلك . وحينئذ اما أن يرفعوا اليد عن ربا النساء ويقولون بكراهة بيع الاجناس المختلفة نسيئة كما ذهب الـى ذلك بعض ، او يضطروا الى التكلف لاخراج هـذه الحالة من ربـا النسيئة على أساس فهمهم المتقدم، ولذا قالوا بان الوزن في الذهب والفضة بالمثاقيل وفي غيرها بالقبان ، فلم يتفق البدلان في علة الوزن ، فكأنها مختلفان وزنا ، وهذا تكلف واضح .

واخيراً : فقد اعترض على الاحناف ايضاً بالنسبة لاتحاد الجنس . فقالوا بأنه لاينبيء عن اي اهمية خاصة ، فالملائم أن يكون شرطاً لاعلة .

---

١) اعـلام الموقعين ٢ /١٣٧ . ونظرية الربا المحرم ص ١٦٨ .

وكل هذه الاعتراضات على الاحناف انما تكون واردة اذا كانت علتهم التي ذكروها لحصول الربا ليس منصوصاً عليها ، كما رأينا ذلك بالنسبة لاحاديثهم التي رووها ، فلا يفيد تأييدهم لرأيهم بأن العلة في هذه الاصناف الستة الذي عطف بعضها على بعض انما يناسب أن تكون واحدة في الجميع، وهذا انما يحصل بالوزن والكيل واتحاد الجنس الذي هو موجود في الكل، بخلاف من قال ان العلة في الذهب والفضة شيء وفي باقي الأصناف الاربعة شيء آخر . بل لايفيد قولهم بأن الاحاديث اوجبت المماثلة ، والتماثل المنضبط انما يكون بالكيل والوزن ، وأن المماثلة انما تتحقق بحسب الصورة وبحسب المعنى ، والاول يتحقق بالقدر ، والثاني باتحاد الجنس ، لان كلامهم هذا لايخرج عن الاحتمال اوالظن الذي لادليل على اعتباره هنا كما سيأتي في رد بقية المذاهب في اعتبارها العلة للتحريم .

٣) حجة الشافعية : في أن العلة هي الثمنية والطعم .

وملخص دليلهم هوعبارة عن أن الشارع قد شرط لجواز البيع في الاصناف الستة شرطين زائدين هما (المساواة واليد باليد) فالموجب لزيادة هذين الشرطين معنى في المحل ينبيء عن زيادة خطر ، وزيادة الخطر كما يقال في الذهب والفضة لايكون الا الثمنية ، لانهما خلقا لذلك وبالثمنية حياة الاموال ، وزيادة الخطر في الاشياء الاربعة الاخرى لايكون الا الطعم لان بالطعم حياة النفوس ، فعرفنا أن العلة الموجبة لهذين الشرطين هي الطعم والثمنية .

ويؤيد هذا ظهور السر في تعدادها ، فقد ذكر الشارع جميع الاثمان وهي الذهب والفضة ، ولما كان يشق ذكر جميع المطعومات فقد نص من كل نوع على اعلاه، فذكر الحنطة وهي انفس المطعومات لبني آدم، والشعير وهو انفس علف للحيوان ، والتمر وهو انفس الفواكه، والملح وهو انفس التوابل . اذن

لايوجد تكرار غير مستحسن في تعدادها [1] .

وأما المالكية : فيتشابه قولهم مع الشافعية الا أنهم يختلفون عنهم في علة الاصناف الاربعة ، اذقالوا بأن العلة هـي الاقتيات والادخار معاً ، ودليلهم هو «أن الشارع ذكر اربعة اصنافاً قاصداً بكل منها التنبيه على ما في معناه ، فيدل البروالشعير علـى اصناف الحبوب المدخرة ، ونبه بالتمر على جميع انواع الحلاوات المدخرة كالسكروالعسل، ونبه بالملح على جميع التوابل المدخرة لاصلاح الطعام ، وكلها يجمعها الاقتيات والادخار ممادل على أنها العلة فـي التحريم » [2] .

وقـد أورد على المالكية وجود كثير مما يدخرولا يقع فيه الربا عندهم ، ممادعا هم الى القول بأن العلة مختلفة في الربا ، فمنها الاقتيات والادخار، ومنها الحلاوة والادخار، ومنها التأدم والادخار، ومع هذا نجد كثيراً ممايدخر لايقع فيه الربا، فالباذنجان والجزرواللفت والسلق والقرع ... الخ كل هذا يجوزفيه اثنان بواحد يداً بيد من جنس واحد ، فكل القيود التيذكروها لاتفيدهم، لان كثيراً ممالايتفكه فيه كالبصل والثوم والكمون ومن الفواكه الاجاص والكمثرى وغيرها التي لايدخل فيها الربا عندهم .

وخلاصة الكلام : أن ماذكره المالكية والشافعية وحتى الاحناف لاينسجم مع البحث الفقهي المستند الى الدليل ، وكل ماذكروه لايعدوأن يكون احتمالا للعلة ، وان كان احتمال الشافعية ارجح عند البعض ، ولكن كـل هذا لايفيد ، لان كلا منا في دلالة دليل شرعي على هذا الاحتمال اوذاك ، ولامن دليل يثبت ذلك ، واذاكان كل مذهب قد أبطل بقية ما قيل انـه علة فلم يبق الامـاذكره هو

---

١) السنهوري / مصادرالحق ٣ / ١٨٤ .

٢) نظرية الربا المحرم ص ١٧٨ .

وجمع له المؤيدات ، فان هذا لايفيد الظن بالعلية . على أن الظن لايغني من الحق شيئاً ما لم يأت دليل خاص عليه .

نعم نحن نتيقن وجود علة للحكم في الجملة ، ولكن ما ذكرمن الروايات عندابناء العامة لايبين صراحتها، وكلما سلك من المسالك لايفيد ظناً فلايكون دليلا بل يبقى على مسرح الاحتمال، ولذلك فسوف يتصادم ما ذهب اليه الجمهور من عدم خصوصية لهذه الاصناف الستة وما هوالظاهر من عدم حصر العلة في شيء معين حتى يتعدى الى غيرها ، وان تعدادها بالخصوص يعلم معه أنه لو كان النظر الى أمر اشتركت فيه هي وغيرها لجاء بيان ذلك، وما لم يأت حسب رواياتهم يفهم أن لها خصوصية خاصة .

السنهورى يرجح حجة الشافعية

وقد ذكر السنهوري « ... أن الاعتبار الذي وقف عنده الشافعي اعتبار اجتماعي اقتصادي ، فنفذ بذلك الى لب الموضوع ، وتغلغل في الصميم منه ، أماالاعتبار الذي وقفت عنده الحنفية فهواعتبار منطقي اقرب الى الشكل منه الى الجوهر ، ولذلك لانتردد في ترجيح مذهب الشافعي ، فانه يقف من الاشياء الستة المذكورة في الحديث الشريف عند المعنى البارز الذي ينبغي الوقوف عنده »[1]

ثم رد السنهوري حجج الحنفية فقال ما ملخصه :

« ١ـ فالشارع عند ما قال الحنطة بالحنطة ، نظردون شك الى معنى في الحنطة ، وهذا المعنى لايخرج عن أن يكون الطعم اوالكيل ، ومعنى الطعم لخطره اولى من معنى الكيل لتفاهته . ثم ان معنى الطعم لايجعل تعاقب الاشياء

---

١) مصادر الحق ٣ / ١٨٤ وما بعدها .

الاربعة محض تكرار اذ هي تتفاوت في هذا المعنى ... وكذلك عندما قال الشارع الذهب بالذهب نظردون شك الى معنى في الذهب ، وهذا المعنى لايخرج عن أن يكون الثمنية او الوزن ، ومعنى الثمنية اولى بالاعتبار . . . ٢- وليس من الضروري أن المحل الذي لايقبل المماثلة لا يكون مالا ربوياً ... ٣- وقد تكون الحاجة الى الاشياء داعية الى وجوب منع احتكارها او التلاعب في اسواقها ومن ثم يكون التأثير الحاجة في الحرمة لا الاباحة . ٤- وليس من الضروري ان تتوحد العلة في الاشياء الستة لمجرد عطفها بعضها على بعض ، فمن الجائز أن تنتظمها علتان او اكثر ... »[1] .

ولكن كل ما ذكره السنهوري من وجوه للترجيح لاتعدو أن تكون احتمالات قد لاتكون راجحة[2]، ولكن مع هذا هل دل دليل على هذا الاحتمال؟ على أن الموهنات لهذه احتمالات التي رجحها السنهوري كثيرة ايضاً : فمنها

١) نفس المصدر السابق ص ١٨٤–١٨٧ .

٢) اذا كان السنهورى بهذة المترتبة من الاستدلال اذ يدعى أن معنى الطعم اعظم من معنى الكيل ، فقد يتكلم معه بنفس المستوى ، فيقال ان الكيل اهم من الطعم لما فيه من منع التغابن والغرر ومنع الظلم ، ولذا نرى كثيراً من الايات القرآنية تشير الى اهمية التقدير منها :« واوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم ولا تبخسوا الناس أشيائهم ولا تعثوا فى الارض مفسدين » ١) « والى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره ولا تنقضوا المكيال والميزان انى أراكم بخير وانى أخاف عليكم عذاب يوم محيط . وياقوم اوفوا الكيل والميزان بالقسط ، ولا تبخسوا الناس اشيائهم ولا تعثوا فى الارض مفسدين» ٢) .

١) الشعراء/ ١٨١ .

٢) هود/ ٨٤ ـ ٨٥ .

أن الطعم لو كان حقاً هو العلة فما هو الوجه لهذا التعدد الخاص من الطعم ؟ وما ذكرمن أن الحنطة هي انفس المطعومات لبني آدم والشعير انفس مطعوم للحيوان والتمر انفس الفواكه والملح انفس التوابل ، كـل هذا انما هو ترقيع لـرد الاشكال لادليل على صحته والافمن قال ان الشعير انفس مطعوم لكل الحيوانات؟

ولما ذا لم يكن الماء الذي هو اساس كل شيء هو انفس مطعوم للاحياء ؟ واذا كان الشافعية قد استدلوا باللفظ البارز (لفظ الطعام) فأين مايدل بلفظ بارز من النصوص على العلة في النقدين ؟ على أن ادلة واضحة تسرد تدل على المقصود بالطعام هو القمح كما في حديث أبي سعيد «كنا نخرج على عهد رسول الله (ص) صدقة الفطر صاعاً من طعام اوصاعاً من شعير اوصاعاً من تمر اوصاعاً من اقط» فلم يوقع اسم الطعام الاعلى البر وحده ، وهذه الرواية وان لم تكن حجة عندنا لانها فهم خاص لابي سعيد الاأنها حجة عندهم كما هي طريقتهم في الاحتجاج على الاحكام الشرعية بمثل هذه الروايات .

وبعدهذا العرض على هذه المسالك يمكن القول بأنه لم تظهر لنا علة يقصد أن تكون هي المؤثرة في الحكم في الربا ، والالدل عليها بأي طريق ، ولايمكن القول بعدم تمكن الشارع من بيانها ، اذ لامانع عقلي من بيان ذلك ، اذن اما أن نتعبد بما ذكره الشارع من ذكر الاصناف الستة فقط ونحرم الربا فيها فقط ونحله فيما عداها ، اونفحص اكثرفي الاحاديث التي تروى عن النبي (ص) ولو لم تكن من طرق ابناء العامة لنرى هل صرح بهذه العلة التي يجري الربا معها أم لا ؟

وهذا يحتم علينامراجعة احاديث الشيعة التي تروى عن النبي(ص)بتصريح اهل البيت (ع) الذين يقولون قولنا هوقول رسول الله (ص) وقول رسول الله هو قول جبرائيل ، وقول جبرائيل هو قول الله تعالى ، وهذا ما سنراه فيما يأتي

عندالكلام حول الربا عندالامامية وسوف نرى أن الامامية لم يبحثوا عن علة تحريم الربا التي لم يذكرها المعصوم (ع) بحيث يدور معها الحكم وجود أوعدماً ، وانما ذكر الامامية موضوع الحرمة ، كما ورد ذلك عن أئمتهم سلام الله عليهم ، وبماأن موضوع الحكم عندهم عام فهو ينسجم مع من يرى تعدي الحرمة من الاصناف الستة الى كل مكيل اوموزون في حالات خاصة .

تحديد ربا البيع

وقداتفق العامة على أن الربا لايكون الافي البيع ولايشمل كل المعاوضات [1] ويردعليهم مخالفة اطلاق الروايات الكثيرة التي وردت في التأكيدعلى (المثل بالمثل) والباء هنا للمعاوضة الا أنهاحرف وليست باسم، على أنه لم يذكر دليل لهم يخص الربا في البيع[2]. وعلى مااتفقوا عليه ينقسم الربافي البيع الى قسمين : ربا الفضل ـ ربا النسيئة .

اما الاول : تحديده .

المذهب الحنفي قال: يتحقق ربا الفضل باجتماع علة الربا عند الحنفية وهي (القدر واتحاد الجنس)فكل مكيل اوموزون من جنس واحد اذا بيع متفاضلا تحقق فيه ربا الفضل، والمراد من المماثلة هي المماثلة في القدر لافي الصفة والا اذا تماثل القدر والصفة لم يبق هناك معنى للمبادلة .

المذهب الشافعي : قال كذلك يتحقق ربا الفضل بتحقق علة الربا ، وهي عندهم الطعم والثمنية مع وجود شرط وهو اتحاد الجنس ، فكل مطعوم اذا

---

١) المحلى ، ابن حزم ٨/ ٤٦٧ .

٢) سيأتي بحث مفصل عن شمول الربا للمعاوضات عند البحث عن الربا عند الامامية .

بيع متفاضلا تحقق فيه ربا الفضل ، وكذلك اذا بيع الثمن في الثمن وكانا من جنس واحد كالذهب بالذهب أو الفضة بالفضة وجب التماثل والا فسد البيع . وبديهي أن تكون هناك اختلافات بين المذهبين في تطبيق رباالفضل وقد يتفق المذهبان في تحريم بعض الاشياء او تحليلها [1] .

المذهب المالكي : ويتحقق ربا الفضل بتحقق علة الربـا عندهم ، وهي في الاصناف الاربعة الاقتيـات والادخار وفي الذهب والفضة الثمنية ، فكل ما يقتات ويدخر كالتمربالتمر والسكر بالسكريجري فيه ربا الفضل. وكذلك الذهب بالذهب والفضة بالفضة لانهما اثمان ، وفي الكل الجنس متحد لانه شرط .

وأماالمذهب الحنبلي :فقد قلنا أنه لايختلف عن الاحناف الا في اعتبارهم الجنس في البدلين شرطاًفي ربا الفضللاجزءعلة كالاحنافوهو مضمون احدى الروايتين عن احمد .

واما الثاني : تحديده .

«فاذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف ماشئتم اذا كان يداً بيد» الاصل. وعلى الفهم المتقدم للاصل نحدد ربا النسيئة عند المذاهب فنقول :

اما المذهب الحنفي: فهو يجري ربا النسيئة بوجود احد شطري العلة وهي (القدر والجنس) فيكون في حالتين : (١) أن يكون كل من البدلين مكيلا اوموزوناً ، سواء اتحد الجنس ام لم يتحد . (٢) أن يكون البدلان من جنس واحد، سواء كانا مكيلين اوموزونين او غير ذلك. ففي الحالة الاولى : لايجوز البيع نسيئة ويجوز يداً بيد. ولكن هذه القاعدة تؤدي الى غلق باب السلم في الذهب والفضة، وهو تسليف المثن وتأخير المثمن المكيل او المزون، وقدرخص

---

١) راجع مصادر الحق للسنهوري ٣/١٨٨-١٨٩ ونظرية الربـا المحرم ص ١٧٢ وما بعدها .

به النبي (ص). ويقفل كذلك باب بيع الموزونات بنقد مؤجل، ومن اجل هذا قسمت الحنيفة الموزونات الى قسمين :

أ ـ النقد (الذهب والفضة) ويوزن بالمثاقيل .

ب ـ الموزونات الاخرى من حديد ، نحاس ، سكر ، ونحوها وتوزن بالقبان ، وهذان القسمان لايتحدان في صفة الوزن ، ومن ثم تجوز مبادلة احد القسمين بالاخر نسيئة . وانما اضطر الاحناف الى هذا لاجل الاجماع على جواز اسلام النقدين في باقي الموزونات كما تقدم .

وفي الحالة الثانية : اذا كان البدلان من جنس واحد ولم يكونا مكيلين او موزونين كالحيوان في الحيوان لم يجز البيع نسيئة ويجوز يداً بيد [1]. ودليلهم ان النبي (ص) نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وهذا دليل على أن مجرد اتحاد الجنس علة لتحريم النساء ، فيكون الربا في المذهب الحنفي على النحو الاتي:

١ ـ في الموزون بالموزون من جنس واحد .

٢ ـ في الميكل بالمكيل من جنس واحد .

ويجري فيه كل من ربا الفضل والنسيئة

٣ ـ في الموزون بالموزون من جنسين مختلفين .

٤ ـ في المكيل بالمكيل من جنسين مختلفين .

ويجري فيه ربا النسيئة فقط

٥ ـ في الموزون بالمكيل .

٦ ـ في المكيل بالموزون .

ولايجري فيه ربا اصلا

وبالاولى يجوز البيع نسيئة لو اختلف الجنس في غير المكيل والموزون .

---

١) مصادر الحق/ للسنهوري ٣ / ١٩٠ .

واما المذهب الشافعي: فكذلك يجري ربا النسيئةبوجود احد شطري العلة عند الشافعية وهي الطعم اوالثمن، اتحدالجنس اواختلف، فلاتجوز النسيئة في التمر بالتمر ،ولاالتمرفي القمح؛ولاتجوز النسيئة في الذهب بالذهب ولا في الذهب بالفضة، ولا تجوز النسيئة في بيع مطعوم كالقمح في الحديد وفي غير المطعوم بغير المطعوم كالجص في الجص او الجص بغيره. وتجوز النسيئة في بيع المثمن بالثمن مطعوماً اوغير مطعوم كالا زر في الفضة.[1] وكذلك يختلف المذهبان في تطبيقات ربا النسيئة كما اختلفا في تطبيقات ربا الفضل[2] .

واما المذهب المالكي: فأيضاً يتحقق ربا النسيئة عندهم كالشافعية في النقدين وفي التمر بالتمر والتمر بالسكر لانهما طعام للادمي قابلان للا قتيات والادخار.

موارد الاختلاف بين المذاهب :

توجدموارد اختلفت فيها المذاهب من ناحية الربا وعدمه لاختلاف المبنى عندهم فمنها: أن بيع النحاس بالنحاس مثلا او الجص بالجص مع التفاضل لايجوز عندالاحناف والحنابله لوجود علة ربا الفضل وهي الكيل اوالوزن مع اتحاد الجنس عند الاحناف ، وهي الكيل او الوزن عند الحنابلة مع اعتبارهم اتحاد الجنس شرطاً ، ولكن هذه المعاملات كلها جائزة عند الشافعية والمالكية لانها ليست بربوية لعدم وجود الطعم عند الشافعية ولا الا قتيات والادخار عند المالكية ، ولعدم وجود الثمنية عندهما معاً .

ولكن اذا بيع البطيخ بالبطيخ او البيض بالبيض نقداً مع التفاضل، فانه لايجوز عند الشافعية لوجود الطعم الذي هو العلة في الربا بينما يجوز ذلك عندالمالكية لعدم قابليتهما للاقتيات وللادخار، وكذلك يجوز عند الاحناف والحنابلة لعدم

---

١ ، ٢) نفس المصدر ص ١٩١-١٩٢ يراجع للتوسع .

القـدر [1] .

وفي ربا النسيئة : فانالمكيلات والموزونات غير المطعومة وغير الاثمان تحرم فيهـا النسيئة عند الاحناف والحنابلة لوجود القدر ، امـا عند الشافعية فانها لاتحرم وكذلك المالكية لعدم الطعمعندالاول والادخار عند الثاني وعلى العكس من ذلك تحرم النسيئة عند المالكية والشافعية فيما هو غير مقدر ولكنه مطعوم قابل للادخار ، ولا يحرم عند الحنفية والحنابلة لعدم وجود القدر [2] .

وأما مالا يتحقق فيه القدر والطعم اوالثمنية اوالادخار كالحيوان بالحيوان فانه يجوز بيعه نسيئة عند الشافعية والمالكيةلعدم الطعم أوالا دخار ، ولايجوز ذلك عند الاحناف لوجود اتحاد الجنس الذي هـو علة كاملة لربا النسيئة . وعلى العكس من ذلك الحديد فانه لا يجوز نسيئة عنـد الاحناف والحنابلة لانه مقدر ويجوز عند الشافعية والمالكية لانه ليس طعاماً ولا قابـلا للاقتيات والادخار .

تنبيه : ان هـذه الامثلة التي ذكرت ، وذكر اختلاف المذاهب الاربعة فيها من ناحيةكونها ربوية أم لا ، انمـا تصح في بعض الامـاكن وفي بعض الاوقات ، باعتبار أن البطيخ والبيض مثلا عد عندهم غير موزون ولا مكيل، بينما يمكنأن يكون مكيلا أو موزوناً فيمكانآخر أو في نفس المكان ولكن في وقت آخـر ، وحينئذ تختلف الفتوى حسب اختلاف العـادة . وكذلك بالنسبة لبعض أمثلة مـا لا يمكن ادخاره في وقت ، ويمكن ادخاره في وقت آخركما فى زماننا الذي يمكن فيه ادخار أكثر المطعومات كالبيض مثلا فبما

---

١) اى فى ذلك الزمان لم يكن البطيخ موزوناً وكذلك البيض ، أما فى زماننا فبما انهما موزونان فيجرى فيهما الربا على مسلك الاحناف .

٢) نظرية الربا المحرم ص١٧٢ ـ ١٧٤ .

قابل للادخار بواسطة الالات الكهربائية .

وربما يعترض على هذا الكلام فيقال : بأننا لا نعرف كيف كان يباع كل صنف على عهد الرسول (ص) « فان رجعوا الى أن يجعلوا لاهل كل بلد عادته حصل في الدين لعباً اذا شاء أهل بلد أن يستحلوا الحرام ردوا كل ما كانوا يبيعونه بكيل الى الوزن وما كانوا يبيعونه بوزن الى كيل »[1] .

وهذا الاعتراض وان كان على أصل اعتبار الكيل والوزن الا أنه يمكن أن يكون اعتراضاً على اختلاف الاوزان والمكاييل من مكان الى آخر ومن زمان لاخر ، ولاأدري كيف يكون هذا اشكالا اذ من يقول باعتبارهما لايفرق بين أن تكون الحنطة أو غيرها مكيلة أو موزونة فانها مادة ربوية . نعم لو اعترض بارجاع المكيل الى المعدود لاخراجه عن الربا فله وجه ، ولكن جوابه بأن المتبع هو عادة أهل البلد لا أن كل انسان يتبع عمله الشخصي .

ومع هذا كله فان عندنا روايات تدل على اعتبار الكيل والوزن عند المتبايعين ففي صحيحة الحلبي « في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلا بكيل معلوم ثم ان صاحبه قال للمشتري ابتع مني هذا العدل الاخير بغير كيل فان فيه مثل ما في الاخر الذي ابتعته . قال: لا يصلح الا بكيل. قال : وما كان عن طعام سميت فيه كيلا فانه لايصلح مجازفه هذا مما يكره في بيع الطعام »[2]. وهي ظاهرة في اعتبار المكيال عند المخاطب وفي عرفه وان لم يكن كذلك في عرف الشارع، باعتبار أن الكراهة هنا بمعنى المبغوضية التي تستوجب التحريم . وعلى هذه الرواية - وهي دليل شرعي حجة - لايلتفت الى كلام المعترض لانه اجتهاد - لو صح

---

١) المحلى ٨ / ٤٨٤ .

٢) المكاسب/ لشيخنا الانصارى ١ / ١٩٠ . والصحيحة عبارة عن كون سلسلة السند كلهم من الثقات العدول الامامية ، فهي حجة في اعلى مراتب الحجية عند الامامية .

تعبيرنا ـ في مقابل النص .

اذن صح تنبيهنا على أن الامثلة التي ذكرت انما تصح في بعض الاوقات وفي بعض البلدان حسب اختلاف العادة ، والمعتبر لثبوت الحكم هو وجود موضوعه عند العرف وعند المتبايعين ، فلو انتفى الموضوع فلا يأت الحكم لانتفاء موضوعه ، وقد عرفنا أن الموضوع هو كونه موزوناً اومكيلا اومدخراً او مطعوماً او قوتاً او غير ذلك عند العرف وعند المتبايعين .

القسم الثاني : ربا القرض :

وقد اختلفوا في حرمته ، واستدل البعض على حرمته بأمور :

١ ـ القياس ، فانهم قاسوه على الربا المنصوص علته .

٢ ـ حديث سوار : «كل قرض جرنفعاً فهو ربا» او « فهوباب من ابواب الربا » .

٣ ـ قول النبي (ص) : «القرض صدقة» فلاينبغي لك أن تأخذ من صاحبك منفعة ، حيث أن القرض عبادة وصدقة ، فحكم الانتفاع عليه كحكم الاستئجار على سائر امور الدين من الافتاء والوعظ . . . الخ[1] .

والمقصود من ربا القرض هو أن يشترط في القرض نفع للمقرض ، اما اذا لم تكن المنفعة مشروطة في القرض بل جاءت تطوعاً من المستقرض ، فلابأس بهالانه قرض لم يجر منفعة ، ولقوله (ص) « فان خياركم احسنكم قضاءاً ».

ولكن القياس الذي ذكروه هنا انمانشأ من مشابهة ربا القرض لربا الجاهلية في أخذ المال في مقابل الاجل ، وهذه المشابهة سوف نناقشها عند ذكر دليل المشابهة .

---

١) الربا والمعاملات فى الاسلام ص ٤٥ .

وأما حديث سوار ، فقد نقله علمـاء العامة عن علي (ع) وقد نقله الامامية عن النبي(ص) ويحتمل أن يكون عن علي عن النبي(ص) الا أن علياً(ع) لم يصرح به باعتبار أن قوله هو قول الرسول(ص) فيكون الحديث معتبراً حينئذ[1]. ولكن ذهب بعض من فقهاء العامة الى أن ربا القرض لم يرد فيه حديث صحيح، والحديث الذي أخرجه صاحب (بلوغ المرام) عن علي عليه السلام اسناده ساقط وسوار متروك الحديث[2] .

وأما استدلا لهم بقول النبي (ص) « القرض صدقة » فلايمكن أن يكون دليلا على حرمة ربـا القرض ، ويمكن مناقشة ما قيل - من أن القرض عبـادة وصدقة فحكم الانتفاع عليه كحكم الاستئجار على سائر امور الدين من الافتاء والوعظ - كبروياً بـأن نقول بامكان أخذ الأجرة على اتيان العبـادة المستأجر عليها بداعي امتثالها لا على نفس الاتيان كي ينافي عباديتها ، فيكون أخذ الاجرة -كما افاده في الكفاية - من قبيل الداعي الى الداعي[3] وقد افتى بجواز أخذ الاجرة على الواجب الكفائي بهذا النحو السيد الامام الخوئي حفظه الله تعالى[4].
واما صغروياً فلايمكننا اخذ الاجرة أو لنفع على القرض الذي هو عبادة وصدقة لدليل خاص في المقام يأتي عند بحث ربا القرض عند الامامية .

---

١) ولكن هذا الاحتمال غير صحيح لان الامامية يصرحون بأن الرواية نبوية ، ولو كانت عن الامام علي (ع) لما صرحوا بذلك ولكان لهم بها شأن آخر .

٢) الربا والمعاملات فى الاسلام ص ٢١ .

٣) كفاية الاصول / للاخوند ١ / ١٩٧ .

٤) المسائل المنختبة ص٣٥ / مسألة (١٠٢) «الاحوط قصد القربة فى التغسيل ، فلا يجوز اخذ الاجرة عليه . ولا بأس بأخذ الاجرة على المقدمات ، اوأن يكوى التغسيل بقصد القربة ، ويكون اخذ الاجرة داعياً الى ذلك » .

وقد ذكر السنهوري دليلا على حرمة ربا القرض فقال : لأن الزيادة تشبه الربا والتحرز من حقيقة الربا وعن شبهة الربا واجب . ولكن فيما نرى أن الشبه بالمحرم لوحده لايسوغ لنا أن نعطي حكم المحرم للشبيه ، الا أن يكون الشبه من جميع الجهات وقد رأينا أن الشبه هنا ليس من جميع الجهات فلايكفي هذا لاعطاء الحرمة لربا القرض . على أن التحرز عن شبهة الربا ليس واجباً دائماً ، اذ قد تكون شبهة الربا في بعض الموارد حكمية فلايجب التحرز عنها .

ثم ان هذا الدليل الذي ذكره السنهوري ـ فيما ارى ـ يعود الى القياس الذي ذكر كدليل على حرمة ربا القرض حيث قاسوه على الربا المنصوص العلة، وهذا القياس الذي ذكروه وكل قياس عندهم له اركان اربعة هي :

١ ـ الاصل : وهو الجزئي الاول المعلوم ثبوت الحكم له (كربا الجاهلية) في المثال .

٢ ـ الفرع : وهو الجزئي الثاني المطلوب اثبات الحكم له (كربا القرض) في المثال .

٣ ـ الجامع :وهو جهة الشبه بين الاصل والفرع كالزيادة على أصل المال في المثال .

٤ ـ الحكم :وهو المعلوم ثبوته في الاصل والمراد اثباته في الفرع كالحرمة في المثال .

وهذا القياس بأركانه الاربعة الذي يسمى بعرف المناطقة (التمثيل) لايفيد الا الاحتمال لانه لايلزم من تشابه شيئين في امر أو امور أن يتشابها في الحكم ايضاً. نعم كلما قويت وجوه الشبه يقوى عندنا الاحتمال حتى يكون ظناً، وهو في هذه الحالة لايخرج عن القيافة التي لاتغني من الحق شيئاً .

نعم قد نستفيد أن الجامع (جهة المشابهة) علة تامة لثبوت الحكم في الاصل،

وبما أن العلة لا يتخلف عنها معلولها، فنستنبط على نحو اليقين أن الحكم ثابت في الفرع لوجود علته التامة . ولكن اثبات ان الجامع هو العلة التامة لثبوت الحكم في المسائل الشرعية ليس لنا طريق اليه ـ كما قلنا سابقاً ـ الا من ناحية الشارع نفسه كما اذا نص الشارع على العلة بنفسه ، وحينئذ يخرج عن اسم القياس باصطلاح الفقهاء ويكون حجة . اما في موردنا فلم ينص الشارع على العلة في ربا الجاهلية ، فضلا عن معرفة وجودها في ربا القرض ، وحنيئذ يكون القياس في هذا المورد غير مفيد الا الاحتمال .

وقد استدل بعض الفقهاء على أن القرض المطلق ليس ببيع استناداً الى حديث الرسول(ص) « القرض صدقة » ولكن اذا زيد فيه شرط النفع يصير بيعاً لانه يفوت كونه تبرعاً فيكون الفضل أيضاً ربا .

وقد أورد على هذا القول عدة مؤاخذات ، ملخصها هي :

اولا : أن القرض لا نسلم انه يصدق عليه أنه معاوضة ابتداء وانتهاء لانه لاعوض له في الحال .

ثانياً : ان الشرط خلاف مقتضى العقد لان مبنى القرض على التبرع، واذا كان الشرط خلاف ذلك فانه يفسده ، ولكن القرض من العقود التي لا تفسد بالشروط الفاسدة ، بل الشرط يكون لغواً والعقد صحيحاً ، واذا بقي القرض على صحته لم يصر بيعاً .

ثالثاً : ان الفقهاء يصرحون بأن النفع المشروط في القرض شبيه بالربا ، فلو قلنا باستحالة القرض بشرط النفع الى البيع ـ كما عن القائل ـ لصار النفع ربا حقيقة لا شبيهاً بالربا .

والى هنا لم يتم دليل عند العامة على حرمة ربا القرض ، ولعله لهذا ذهب بعض الفقهاء منهم لكراهية ربا القرض .

وقد ذهب بعضهم للتفريق بين الزيادة الصريحة في القرض ويقصد بها شرط

زيادة الشيء الذي اقترض عند الوفاء وبين المنفعة التي يجرها القرض كما اذا شرط رد الاجود مما أخذ عند الوفاء واعتبر الزيادة الصريحة هي التي حرمها النص القرآني وهي ربا الجاهلية التيهي عبارة عن حقيقة الربا وماهيته ، وأما القرض الذي جر منفعة فهو الذي يحرمه الحديث المروي ، وقد تكلف كثيراً لارجاع كلام الفقهاء فيهذه المسألة الى المنفعة بمعناها الضيق لا الزيادة الصريحة[1] .

وهذا الكلام بالاضافة الى عدم دليل يدل على هذا التمييز ، فان الفرق بين ربا الجاهلية وبين الزيادة الصريحة في القرض واضح كما تقدم مراراً ، اذأن الاول لاتكون الزيادة فيه من اول الامر ، وانما تكون عند الوفاء في صورة عدم تمكن المقترض من سداد دينه ، اما الثاني فالزيادة فيه عند العقد فليس القرض الذي اشترطت فيه الزيادة الصريحة هو مما حرم بالقرآن الكريم حتى يكون الحديث الشريف في معنى آخر . بالاضافة الى أن الحديث الشريف عام يشمل كل قرض جر نفعاً ، سواء كان هذا النفع هو زيادة او صفة كاشتراط رد الاجود او كتابة السفتجة[2] اوغير ذلك، فما هو الدليل على جعل فرق بين الزيادة وبين النفع

---

١) نظرية الربا لمحرم ص٢٠٦ / ٢١٣ وكان من الامران يعبر عن المنفعة التى يجرها القرض كما اذا شرط رد الاجود بالمنفعة بمعناها الواسع لا الضيق ، ولكنه تسامح بذلك .

٢) والسفتجة تكون زيادة حكمية باعتبار أن صاحب العين العظيمة الحمل يدفع العين لاجل أن يستلمها فى بلد آخر . فان كان هذا قرضاً فهو قد أقرض مالا وانتفع به ، اذ رفعت عنه كلفة نقل المال وهو أجرة الطريق ، وان كان بيعاً فهو مبادلة مال بمال نسيئة . (هذا ما ذكر كدليل لهم على أن السفتجة مبطلة) راجع نظرية الربا المحرم ص ٢١١ – ٢١٢ .

وكذلك ذكرت رواية عن عمر تنهى عن ذلك . وأما نحن : فنرى فى كلام القوم اختلافاً واضحاً فى معنى السفتجة ، اذ منهم من يفسر السفتجة بالعين العظيمة الحمل ، ومنهم من يفسرها بمطلق الحوالة سواء كانت لعين عظيمة الحمل أو لورق أوذهب ، ونحن لا نوافق

الذي هو كرد الاجود ؟ ولذا نجدا بن حزم يصرح بأن القرض يدخل فيه الربا في صورة « اشتراط اكثر مما أقرض اواقل مما أقرض أو أجود مما أقرض أو أوفى مما أقرض، وهذا مجمع عليه وهو في الاصناف الستة منصوص عليه . . . وهوفيماعداها شرط ليس في كتاب الله تعالى فهوباطل »[1] .

وهذا الكلام وان كنالانوافق على قسم منه وهو (اشتراطردالادون اوالانقص) اذالربا المحرم هـو اشتراط الزيادة سواءكانت عينية اوحكمية ، امـا اشتراط النقيصه اوالا دونية فهوليس ربا فلايكون محرماً ، وكل الحوالات التي تكون هي من قبيل اشتراط المحول اعطاء انقص مماأخذ، وهو في حقيقته قرض ، اذ أن المحول له هو المقرض ، والمحول هو المقترض ، ويشترط المتقرض رد الانقص ولم يقل أحد بحرمته من الفقهاء المعروفين .ولكننا على كل حال: نستفيد من كلام ابن حزم عدم الفرق بين شرط الزيادة اوشرط ردالاجود وهو المطلوب. وسوف يأتي تفصيل عند البحث عن القرض الربوي عند الاماميـة ويتضح أنه ليس كل شرط في القرض هو المحرم وانمـا الشرط الذي يجر نفعاً للمقرض عرفاً هو المحرم فقط .

على حرمة السفتجة بمعنييها ، أما رواية عمر فليست حجة علينا لانهـا ليست رواية عن النبى « ص » .

وأما ما ذكر فمناقشته هى بأن هذه العملية هى قرض الا أنه لم يجر منفعة ، وانما هو قرض دفع به الضرر على المقرض ، ودفع الضرر ليس جراً للنفع كما هو واضح ، وحينئذ فان لم يصدق النفع لاتكون العملية القرضية محرمة .

١) المحلى ٨/ ٤٩٤ ولا نوافق ايضاً على كلامه القائل بأن الشرط الذى ليس فـى كتاب الله فهو باطل اذ اكثر الشروط التى يشترطها المتعاملون ليست فى كتاب الله تعالى مع الحكم بصحتها عند الفقهاء .

الفَصْلُ الرّابع

وهو يشتمل على بحثين مهمين :

الاول : ماذكر من التخلص الموضوعي للربا ، كبيع العينه وبيع الوفاء ، وحط وتعجل ، والبيع مع السلف . مع مناقشة من يقول بالحرمة .

الثاني : ماذكر من التخلص الحكمي للربا كبيع العرايا وبيع المصوغ وبيع مادخلته الصنعة بوجه عام وبيع الدراهم والدنانير المسكوكة مع مناقشة ذلك . ثم ختمنا البحث عند العامة بخاتمة مفيدة .

البحث الاول : التخلص من الربا موضوعاً :

ذكر بعض الفقهاء وجود عقود ظاهرها مشروع الا أنها تعتبر ربوية لبعض الوجوه ، فمن تلك العقود :

١ - **بيع العينة** :وهوعبارة عن أن تباع السلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل اقل مما باعه. « وقد قال بحرمة هذا البيع مالك واحمد لانها حيلة لربا النسيئة » وقد احتج لهؤلاء «بحديث عائشة حينما أخبرتها ام محبة بأنها كانت لها جارية ، فباعتها لزيد بن أرقم بثمانمائة درهم الى عطائة ، وأنه اراد بيعها، فابتاعتها منه بستمائة، فقالت عائشة بئسما شريت وبئسما اشتريت فأبلغي زيداً أنه قد ابطل جهاده مع رسول الله (ص) الا أن يتوب. فقالت لها : أرأيت ان لم آخذ منه الا رأس مالي ؟ فقالت : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف »[١] .

وقد استدل ابن القيم على تحريم العينة بما روي عن الاوزاعي عن

---

١) نظرية الربا المحرم ص٢٠٢ عن القرطبى ٣/٣٥٩-٣٦١ .

النبي (ص) انه قال: « يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع » ثم قال: « وهذا الحديث وان كان مرسلا فانه صالح للاعتضاد به بالاتفاق . . . فنه من المعلوم أن العينة عند من يستعملها انما يسميها بيعاً ، وقد اتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد ، ثم غير اسمها الى المعاملة وصورتها الى التبايع الذي لاقصدلهما فيه البتة ، وانما هو حيلة ومكر وخديعة لله تعالى »[1] .

ولنا أن نقول : لادلالة فيما نقل عن عائشة على الحرمة ، لانه فهم خاص لهاحجة عليها، وليس هو أثراً عن النبي (ص) حتى يكون معتبراً، وأما الحديث الذي رواه ابن الاوزاعي فلا يستفاد منه تحريم هذه الطريقة التي ذكرناها ، بل يفهم منه أنه قد يستحل الربا بالبيع ولكن اي بيع يستحل فيه الربا فيكون حراماً ؟ فهذا غير واضح من الحديث، بالاضافة الى ارساله كما ذكر، والاعتضاد غير محقق . واما ماذكره ابن القيم من عدم القصد الى بيع العينة فهي دعوى من دون دليل ، اذ القصد امر نفساني يكشف عنه الانشاء من قبل المتعاملين .

وفيما أرى أن صحة هذا البيع مما ينسجم مع القواعد العامة في البيع اذا أخذنا بظاهره ولم يلزم المشتري بالبيع ثانية[2] كما هو مفروض البحث هنا ، فحينئذ لاتوجد شائبة ربا ، وذلك لان العقد الاول الذي توفرت فيه كل شروطه -كما هو الفرض - حتى القصد اليه فهو بيع صحيح وكذلك البيع الثاني . فلم يحصل من البيع الاول لوحده ربا ، ولامن العقد الثاني كذلك ، نعم حصل من مجموع العقدين نتيجة الربا ، وهذا لم يكن محرماً في اصل الشريعة ، نعم

---

١) نيل الاوطار ٥/٢٠٦/٢٠٧ عن نظرية الربا ص٢٠٤ .

٢) واما مع الزام (المشترى بالبيع ثانية) في البيع الاول فهنا بحث طويل عند الامامية حول بطلان هذه المعاملة ولكن لا للربا ، وتوجد روايات عن الائمة عليهم السلام تدل على البطلان يأتي الكلام عنها مفصلا .

ظاهر النواهي عن المعاملات الربوية متجهة الى حصول الربا في معاملة واحدة اذا توافرت شروط معينة ، ونحن اذا لاحظناما وقع في بيع العينة فلم نجد تلك الشروط التي تقدمت متوافرة ، فلم يحصل الربا في المعاملة .

وأما قول ابن القيم من أنهم اتفقوا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد فهو ان كان يريد من حقيقة الربا تحديده شرعـاً فهو مصادرة على المطلوب ، واما قوله أنهم لاقصد لهم بالتبايع فهو اول الكلام لان القصد الى التبايع الاولي موجود وكذلك الثانوي ، وانما كانت عندهم غاية من البيعين ، وهي لاتتنافى مع قصد التبايع ،ولذلك نشترط كل الشروط المعتبرة فيهما، وأما اذا افترضنا عدم وجود قصد الى التبايع فالعقد باطل من ناحية عدم القصد لامن ناحية حصول الربا . هذا كله مضافاً الى ان الحيلة التي تجري لاجل الهروب من الحرام الى الحلال لايوجد دليل على تحريمها خصوصاً عند العامة الذين هم اول من قال بالحيل[1] .

نعم ربما نفصل في بيع العينة بين بيعين :

الاول : وهو ماتقدم الذي يكون ظاهره عبارة عن بيعين لم يحصل ارتباط شرعي بينهما، حصل منهما نتيجة الربا القرضي ، وحينئذ يكون الحكم ماتقدم من عدم دليل على الحرمة لعدم شمول دليل الربا لما هو ظاهر من البيعين .

الثاني : أن يكون البيع الاول مرتبطاً بالبيع الثاني ، أي لولا البيع الثاني لما حدث البيع الاول، وحينئذ يكون هذان البيعان صورتهما مـا تقدم ، ولكن روحهما هو القرض الربوي قد توصلا اليه بهذا الثوب من المعاملة، اذ القرض هو تمليك مع الضمان وهو حاصل من المعاملتين، فلايجوز فيه الزيادة لان ادلة حرمة ربا القرض تشمله .

وهذا التصوير الثاني ـ وان لم يكن مقصوداً لمن حرم بيع العينة من ابناء

---

١) وتوجد روايات تحبذ الحيلة التي يهرب بواسطتها الانسان من الحرام الى الحلال ولكن في ربا البيع لافي ربا القرض سيأتي ذكرها عند بحث الحيل في ربا الامامية .

العامة ، حيث أن الادلة التي اذكروهـا لاتربط بين البيعين على نحو لولا البيع الثاني لماحصل البيع الاول كما هو ظاهر من حديث عائشة - فان كان هو المقصود ففيه شائبة ربا باعتباره قرضاً قد ألبس ثوب البيع [1] .

ولكن هذا الدليل على البطلان ينجسم مع الفكرة القائلة أن وراء الالفاظ لباً قد قصده المتعاقدان ، والاعتبار باللب ، واما على المسلك القائل أن ألفاظ المعاملات لاواقع لها الا الانشاء لانها امور اعتبارية لاواقع لها الا الانشاء واماماورائها فهو داعي للمتعاقدين، فيكون عندنا عقدان قد شرط العقد الثاني في العقد الاول، ولاربط للعقد الاول بالقرض كما لاربط للعقد الثاني كذلك ، وحينئذ ينبغي بحث المسألة على مقتضى القاعدة أولا ثم بحثها على مستوى الروايات الواردة في المقام ، وهذا ماسنبحثه في بيع العينة عند الامامية .

ثم ان من جملة ما استدل به ابناء العامة على حرمة بيع العينة هو مارواه ابن عمر « أن النبي (ص) قال :اذاظن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا اذنـاب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاءاً فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم » [2] .

وهـذا الحديث لا دلالة فيه على تحريم العينة لانه قد قرن العينة بالاخـذ باذناب البقر والاشتغال بالزرع وهو غيرمحرم ، فالسياق لايدل على الحرمة .

ثم انهم قد ذكروا في تسمية هذا العقد بالعينة وجوهـاً :منها ان المشتري يأخذ بدل سلعته عيناً أي نقداً حاضراً ، ومنها أن البائع يعود اليه عين ماله بعد أن باعه .

---

١) هذا الكلام منا كدليل على البطلان ، وتوجد ادلة أخرى على البطلان كالروايات المروية عن اهل البيت (ع) فى هذه الصورة يأتى الكلام عنها عندالبحث فى ربا الامامية .

٢) نيل الاوطار ٥/ ٣٢٠ .

٢ - بيع الوفاء :

وهوعبارة عنأنيبيع البائع العين علىأنه اذارد علىالمشتري الثمن ردها له ، وقد ذكر أن فيه حيلة للربا ، لانتفاع المشتري بريع المبيع مدة بقائه في يده ، وقد قال بعض الفقهاء بحله لحاجة التخلص من الربا .

وقد ذكر بعضهم أن هذا « من قبيل الرهنلايملكه ا لمشتري ، ولا ينتفع به الا بـاذن مالكه وهو (المشتري) ضامن لمـا أكل من ثمره واتلف من شجره ويسقط الدين بهلا كه »[١] .

ومن العجيب حقاً أن يعبر عن هذا انـه من قبيل الرهن، مع التصريح بأنه بيع ، فـالتكلف في هذا القول واضح لمخالفته ظاهر العقد بل وصريحه ، ثم مامعنى ان يذكر لفظ (المشتري) اذا قبلنا انـه رهن ؟ ! ! وكذلك لا ينقضي العجب من قولهم أن فيه حيلة للربـا لانتفاع المشتري بريع المبيع مدة بقائه في يده ، وهل أن بيعاً يشترط فيه المشتري خيـار الفسخ الى مدة معينة الا من هذا القبيل ؟ ولا ندري لماذ قال بعض الفقهاء بحله لحاجة التخلص منالربا ؟ فأي ربا هنا حتى نتخلص منه بهذه المعاملة ؟ ! .

والحقأن هذه معاملةفيها شرط صحيح لم يخالف كتاب الله وسنة رسوله(ص) وهي عبارة عن بيع شيء مع اشتراط على المشتري بارجاع المبيع اذا أرجع اليه الثمن في مدة معينة او دائماً[٢]، وهذا هو ما يسمى بالبيع الخياري ، اي أن الخيار في فسخالعقد موجود للبائع عند ارجاع الثمن، وبهذا يتمكنالمشتري

---

١) نظرية الربا المحرم ص ٢٠٥ .

٢) ذكرالمشهور أن عدم ذكرمدة للشرط يحصل الشرط غرريا والشرط اذا بطـل بطل العقد ، ولكن الرأى الصحيح اذا قصد الشرط لكونه غررياً فلا يبطل العقد .

من التصرف بالمبيع لانه ملكه ملكاً متزلزلا بالعقد الذي فيه خيار للبائع .

٣ ـ حط ويعجل :

وقد بين ابن رشد صورة هذه المعاملة فقال « يتعجل الدائن في دينه المؤجل عوضاً يأخذه وان كانت قيمته أقل من دينه »[١] .

وأجاز هذه المعاملة ابن عباس ،وزفر من الحنفية ، ومنعها جمع منهم ابن عمر من الصحابة ومالك وابوحنيفة والثوري .وقد ذكر في سند من لم يجزها أنها « شبيهة بالزيادة مع النظرة المجمع على تحريمها ، ووجه شبهها بها أنه جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلا منه في الموضعين جميعاً » .

وفيما اراه أيضاً انهذه المعاملة منسجمة مع القواعدالعامة في البيع بشرط ان لايكون الجنسان ربويين، لانها تقرر أن للاجل قسطاً من الثمن ، وهي قاعدة مقبولـة رفعنا اليد عنها في قضية الربـا حيث أن الشارع المقدس في قضية القرض وفي قضية البيع مـع شروط معينة[٢] لم يقبل هذه القاعدة ، ولكن في غير هذين الموردين تجري هذه القاعدة على حسب مجراهـا ، وهنا « أي في مورد التعجيل يسقط شيئاً من ماله » فهوشيء مقبول ، ولم يرد فيه نهي ومنع ، ولولاأن النهي وارد في صورة الزيادة في مقابل الاجل لما قلنا بالمنع والبطلان. اذن لاحاجة لصحة هذه المعاملة من ايجاد رواية كما فعل المجيزون بماروي عن ابن عباس أن النبي (ص) لماأمربا خراج بني النضير جاءه ناس منهم، فقالوا يانبي الله انك امرت باخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل، فقال رسول الله (ص)

---

١) بداية المجتهد ٢ / ١١٩ .

٢) كأن يبيعه منا من الحنطة بمن ونصف نسيئة . واما اذا باعه مناً من الحنطة نقداً بمن نسيئة فهنا الأجل له قسط من الثمن على القاعدة فتكون الزيادة حكمية ربوية .

« ضعوا وتعجلوا » فلم يكن هذاالحديث مجوزاً للمعاملة ، وانما القواعد العامة هي القاضية بصحة المعاملة، وهذا شاهد على ذلك .

كما وردت صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في الرجل يكون عليه دين الى أجـل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقدني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته ، اويقول : انقدني بعضاً وأمد لك في الاجل فيما بقي ، فقال : لااری به بأساً مـا لم يزد على رأس مالـه شيئاً يقول الله عزوجل : فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون »[1] .

ولكن لنا أن نقول ان عنوان المسألة يختلف عن الدليل الذي ساقه القوم عليها كمايختلف عن الصحيحة التي ذكرناها وذلك: لان المسألة هي في صورة وقوع معاملة الدين المؤجل بعوض، اما دليل القوم فلاينظر الى وجود معاملة بين الدين وما ينقد حالا، اذيقول « ضعوا وتعجلوا» وهذا ليس معاملة وانما هو عبارة عن وفاء المدين بعض دينه مع ابراء ذمته من الزائد وكذلك الصحيحة التي سقناها اذتقول « انقدني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقيته » ، وعلى هذا فمدلول الروايتين هو صحة هذه العملية حتى اذا كان مافي الذمة وما يأخذه الدائن هو من جنس واحد لانه، عبارة عن اخذ شيء من الدين قبل الاجل وابراء المدين من الباقي وهو لا بأس به قطعاً .

٤) ـ البيع مع السلف ٢ او الصفقتان في صفقة :

وقد ذكر له عدة معاني ، ومن جملة ماذكر من المعاني هو ماذكره سماك «هو الرجل يبيع البيع فيقول: هو بنسأ «أي بنسيئة» بكذا وهو بنقد بكذا وكذا»

---

١) وسائل الشيعة ج ١٣ ، باب (٢٢) من ابواب الدين ص ١٢٠ حديث (١)

٢) السلف هو القرض في لغة اهل الحجاز .

وقد رويت عدة روايات تنهى عن بيع وسلف وعن شرطين في بيع، وفي حديث آخـر عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله (ص) من باع بيعتين في بيعة فله اوكسهما او الربا » وفي لفظ آخر نهى النبي (ص) عن بيعتين في بيعة، وفي لفظ حديث آخر نهى النبي (ص) عن صفقتين في صفقة، وعن ابن حبان موقوفاً [1] « الصفقة في الصفقتين ربا »، وقد روي عن عبدالله بن عمر أن رسول الله (ص) بعث عتاب بن اسيد الى مكة وقال « انههم عن شرطين في بيع وعن بيع وسلف ، وعن بيع مالم يقبض وعن ربح مالم يضمن » [2] .

وقد ذكرت لهذه الاحاديث ـ كما قلنا ـ معاني مختلفة، فمنها ماذكره سماك « هو الرجل يبيع البيع فيقول : هو بنسأ (اي بنسيئة) بكذا وهو بنقد بكذا وكذا » وحينئذ اذا كان هذا هو معنى الاحاديث فانها تبطل المعاملة لا للربا كما هو ظاهر من اكثر الاحاديث . نعم رواية ابي هريرة التي ليست حجة عندنا ـ لماذكره اصحاب الرجال فيه ـ ورواية ابن حبان الموقوفة التي ليست بحجة عند الجميع تذكر أن المعاملة ربوية وباستثناء هذين الروايتين ، فالنهي الذي جاء في المعاملة لم تكن فيه لفظة الربا .

ولعل بطلان هذه المعاملات من ناحية فقدانها شرطاً من شروط صحة البيع وهو تعيين الثمن، فانه هنا مردد وغير معين، بالاضافة الى أن البائع لم يقصد ثمناً معيناً . هذا كله اذا أنشأ البائع البيع على هذه الصورة ، واما اذا لم ينشأ البيع على هذه الصورة ، وانما اتفقا على البيع النقدي بالثمن الاقل ، اواتفقا على البيع النسيئ بالثمن الاكثر ثم بعد ذلك أنشأ البيع مع القصد الى ثمن

---

١) الموقوف عبارة عن اسقاط الراوى الذى بعده ، ويصح ايضاً اذا لم يذكر المروى عنه من هو .

٢) هذه الروايات كلها عن كتاب نظرية الربا المحرم ص٢١٣ ـ ٢١٥ .

معين، فان البيع هنا صحيح ولاشائبة للربا اصلا ، لان الثمن في مقابل المثمن وان كان الثمن اكثر من قيمة المثمن ، فان هذا ليس بربا كما هو واضح .

ثم انه يمكننا أن نذكر معاني أخرى للبيع مع السلف على سبيل الاحتمال وهي :

١ ـ أن يبيع منه شيئاً ليقرضه ، او يؤجله في الثمن ليعطيه على ذلك ربحاً .

٢ ـ أن يبيعه اما حالا اوسلفاً بمائة من دون تعيين احدهما .

٣ ـ أن اشتري سلفاً ، وحينئذ لايجوز لي أن أبيع المثمن الذي لم أقبضه .

ولكن المعنى الثالث ساقط اطلاقه ، لان البيع على البائع جائز بالتولية وبغيرها بشرط ان لايكون ربا ،أما على غير البائع فهو الذي لايجوز الا تولية ، وحينئذ يكون اطلاق منع البيع غير صحيح ، ويكون المعنى هو المنع من الشراء سلفاً وبيعه على غير البائع قبل القبض بغير التولية .

وأما المعنى الثاني فهو على خلاف لغة اهل الحجاز الذي يسمون السلف قرضاً ، ويكون البيع باطلا لعدم تعيين أن البيع نقداً اوسلفاً . واما المعنى الاول : فان كان شرطاً في ضمن عقد ، فيجب أن ننظر الى هذا الشرط ، فان كان مخالفاً لكتاب الله اولسنة رسوله فهو حرام والا فلا بأس به لانه شرط في ضمن العقد ، وليس هذا من القرض الذي جر نفعاً ، بل هو من البيع الذي جر قرضاً او نفعاً وهو لا بأس به . نعم لو كان اعطاه الربح على مجرد التأجيل فهو ربا او بحكم الربا كما دلت عليه روايات أتقضي ام تربي ، ولكن الربح في البيع لاجل التأجيل .

اما البيعتين في بيعة : فقد ذكرت لها معاني مخالفة لما تقدم وهي :

١ ـ فقد فسرها الشافعي على نحوين :

أ ـ ان يقول بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا .

ب ـ أن يقول بعتك هذا العبد مثلا بألف على ان تبيعني اوفلان (اي يبيعني فلان) الدار بكذا ، اويقول : أبيعك داري هذه بكذا على أن تبيعني غلامك بكذا فاذا وجب لي غلامك وجبت لك داري [1] .

٢ ـ أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة الى شهر، فلما حل الاجل وطالبه بالحنطة قال بعني القفيز الذي لك علي الى شهرين بقفيزين ، فصار ذلك بيعتين في بيعة، لان البيع الثاني قد دخل على الاول فيرداليه اوكسهما وهو الاول [2] .

فأما التفسير الاول للشافعي فهو المعنى الذي ذكر للبيعتين في بيعة، وقد قلنا فيه أن البيع باطل لتردد الثمن عند العقد، بل لم يحصل قصد الى احدهما بالخصوص. ولكن التفسير الثاني للشافعي فهو لا يبطل المعاملة لانه من قبيل الالتزام في الالتزام ويشمله قوله (ع) « المؤمنون عند شروطهم » او « المسلمون عندشروطهم » .

واما المعنى الثاني : فهو وان كان من قبيل بيع مالم يقبض الا أن بيعه على البائع لابأس به كما تقدم ، فلايصح أن يكون البيعتين في بيعة المنهي عنه معناها هو هذا ، اذن يتعين ان يكون معناها هوماذكرناه سابقاً .

تنبيهان :

الاول : ان الحرمة التي أطلقت على بيع العينة ، والوفاء، وحط وتعجل ، والبيع مع السلف من قبل بعض العامة ، مع عدم ذكر دليل يعتدبه على الحرمة ، لاينسجم مع تحليل ربا الفضل بحجج مختلفة وهو الذي فيه دليل واضح على الحرمة، وليتهم قالوا بحرمة ماكان فيه دليل واضح ولم يقولوا بحرمة ماليس فيه

---

١) نهاية المحتاج الى شرح المنهاج/ للرملي ٤٣٣/٣ ومـا بعدها . وفتح القدير ٢١٨/٥ .

٢) نظرية الربا المحرم ص٢١٤ هامش (٣) .

دليل او مشكوك الدليلية حتى يكون قولهم منسجماً مع القواعد الاصولية للاستنباط. ومن جملة من قال بحرمة العينة بلاأن يكون له دليل واضح هوابن القيم، بينما أحل ربا الفضل لانه قد حرم حسب مدعاه من باب سد الذريعة .

الثاني :وقد تعرض الامامية لهذا البحث وخلاصة ماذكرفيه هوأن الروايات في صورة بيع الشيء نقداً بكذا ونسيئة بكذا متعارضة، فبعضها تجعل هذا البيع الذي عبرت عنه الروايات « شرطين في بيع » باطلا كما في موثقة عمار[1] عن أبي عبدالله (ع) في حديث « ان رسول الله (ص) بعث رجلا الى اهل مكة وأمره أن ينهاهم عن شرطين في بيع »، وبعض الروايات تصحح هذا البيع بـأقل الثمنين الى أبعد الاجلين كصحيحة[2] محمد بن قيس البجلي عن أبي جعفر(ع) قال: قال امير المؤمنين (ع) من باع سلعة فقال ان ثمنها كذا وكذا يداً بيد، وثمنها كذا وكذا نظرة، فخذها بأي ثمن شئت واجعل صفقتها واحدة فليس له الاأقلهما وان كانت نظرة، وفي مضمون هذه الرواية موثقة السكوني[3] .

ثم انه بعد تحكم المعارضة بين الروايات، ذهب السيد المرتضى في الناصريات بواسطة الجمع بين الروايات الى حمل الروايات الناهية على الكراهة حيث أن الروايات المجوزة تقول ان البيع مشروع «خذها». ولكن هذا الجمع لا يمكن المساعدة عليه حيث أن النبي (ص) أرسل الى اهل مكة ينهاهم عن شرطين في بيع، فهذا الاهتمام من قبل النبي (ص) يدل على أن النهي غير قابل للحمل على الكراهة .

وذهب بعض : الى أن الروايات المجوزة هي في صورة كون البيع قد انشأ حالا، بأن باعه بدينار كلي في الذمة، فان قال ونسئية بكذا فمعناه امهلك سنة

١و٢و٣) الوسائل ٣٦٧/١٢ رواية (٣، ١، ٢) باب (٢) من ابواب احكام العقود.

على أن تعطي دينارين، فتكون الزيادة في مقابل الاجل (وهوفاسد وحرام) لانه داخل في الربا حكماً او موضوعاً كما دلت عليه الروايات ، وحينئذ الروايات المانعة تقول لا يعمل هذا العمل فانه حرام ، واما الروايات المجوزة فهي تقول اذا عمل هذا العمل فيثبت اقل الثمنين لابعد الاجلين (اي التمليك لاجل الزيادة باطل ، اما البيع الاول الحال فهو صحيح) .

وقال بعض: ان الروايات المجوزة كصحيحة محمد بن قيس وموثقة السكوني ناظرة الى صورة تلف المبيع الذي بيع بيعين (نقداً ونسيئة) فان البيع فاسد وقد اعطى البائع الى المشتري المبيع وقد تلف بيده، فيكون المشتري ضامناً، وحينئذ ماذا يعطي المشتري الى البائع ؟ الجواب هـو : يعطي المشتري اقل الثمنين، لان الملاك في باب الضمان في القيميات هو قيمة يوم الضمان وهو الثمن الاقل ولو كان في أبعد الأجلين .

ولكن نقول : الجمعان (الثاني والثالث) لا يمكن المساعدة عليهما لعدم وجود شاهد عليهما، فهما جمعان تبرعيان. نعم لو كانت رواية ابي هريرة او الموقوفة المتقدمة في اول البحث معتبرة لكان شاهد جمع فيكون الجمع الثاني معتبراً ، ولكن الروايتين كما ترى .

وهناك جمع رابع : ذهب اليه السيد [1] اليزدي فقال ان الروايات المانعة مطلقة لما نهي عنه ولغيره وهو ما اذا قال بعت هذا المـال الى شهر بألف والى سنة بألفين والمشتري يقول قبلت . ولكن الروايات المجوزة التي تقول يثبت البيع بـأقل الثمنين مؤجلا ، هي في مورد واحد وهو بعته نـقداً بكذا ونسيئة بكذا .

ولكن هذا الجمع ايضاً غير صحيح لعدم الفرق بين الصورتين (الى شهر

---

١) تعليقة السيد اليزدى (قده) على المكاسب ٢ / ١٧٧ .

بكذا والى سنة بكذا) (ونقداً بكذا ونسيئة بكذا) على أن الروايات التي تنهى عن شرطين في بيع يكون القدر المتيقن منها هو (النقد والنسيئة) بالاضافة الى أن الروايات المجوزة مطلقة لما اذا باع الى شهر بكذا والى سنة بكذا ولا جمع عرفي بينهما .

البحث الثاني : الخروج من الربا حكماً :

وقد ذكر الفقهاء جملة من الموارد تكون خارجة عن حكم الربا وهي :

١ـ بيع العرايا :

يقول ابن القيم « وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو اليه الحاجة كالعرايا ، فان ماحرم سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد » ثم يقول « ان تحريم ربا الفضل انما كان سداً للذريعة كما تقدم بيانه ، وما حرم سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة كما أبيحت العرايا من ربا الفضل » [1] .

ومن الجدير بالذكر التنويه الى أن فقهاء العامة غير متفقين تماماً على حكم بيع العرايا، بل وعلى تحديد موضوعها، فقد قال مالك بالجواز « وقال الشافعي يجوز بيع العرايا وهو بيع التمر على رؤوس النخل خرصاً بمثله من التمر كيلا، ويجوز فيما دون خمسة [2] اوسق قولا واحداً وفي خمسة اوسق على قولين ، وفيما زاد على خمسة اوسق لايجوز ، واختلف قوله فقال في الام الغني والفقير

---

١) إعلام الموقعين ٢ / ١٤٠ و١٤٢ .

٢) الوسق ستون صاعاً ، والصاع تسعة ارطال بالعراقي، فيكون خمسة اوسق تساوي الفين وسبعمائة رطل بالعراقي ، وبالمعيار المعمول فى هذا العصر على ما حسبوه تساوي ثمانمائة وسبعة واربعين كيلوغراماً .

والمحتاج سواء، وقال في اختلاف الاحاديث والاملاء ولا تجوز الا للفقير وهو اختيار المزني . وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك في القليل والكثير وهو ربا »[1] . واحتج له مقلدوه بما صح من طريق عمر «نهى رسول الله (ص) عن المزابنة، والمزابنة أن يباع ما في رؤوس النخل من ثمر بتمر مسمى بكيل ان زاد فلي وان نقص فعلي »[2] وغيرها .

ونحن نقول: أنه لا حجة لهم في ذلك، اذ أن المزابنة التي ذكر النهي عنها لا ينكرها احد من العامة، وانما الكلام في حلية العرايا التي نقلت بالتواتر عندهم، والعجب من أبي حنيفة تحريمه بيع العرية الذي جاء به نص بالجواز كما سيأتي ، وتحليله ما لم يرد فيه نص من بيع الجوز على رؤوس اشجاره بالجوز المجموع[3] .

وأما النصوص التي يستند اليها في حلية العرايا فكثيرة منها ما روي من طريق « ابن أبي شيبة نا ابن المبارك عن عثمان بن حكيم عن عطاء عن ابن عباس قال : الثمر بالتمر على رؤوس النخل مكايلة ان كان بينهما دينار اوعشرة دراهم فلا بأس به ، وهذا خبر صحيح »[4] « وروينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت ان رسول الله (ص) رخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها من التمر»[5] . وعن الشافعي « العرية أن يأتي أوان الرطب وهناك قوم فقراء لا مال لهم، ويريدون ابتياع رطب يأكلونه مع الناس ولهم فضول تمر من أقواتهم فأبيح لهم أن يشتروا الرطب بخرصها من التمر فيما دون خمسة اوسق نقداً»[6] .

ومن مجموع هذه الاقوال التي تقدمت، نشاهد عدم الاتفاق على معنى محدد

---

١) الخلاف ١/ ٢٠٩ طبعة طهران .

٢) المحلى ٨/ ٤٥٩ طبعة بيروت .

٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦) نفس المصدر المتقدم ٤٠-٤٦١-٤٦٣-٤٦٢ .

للعرية ، بل المزابنة عند ابناء العامة ، فقد ذكر قسم منهم كما ذكرت الروايات بأن العرية هي عبارة عن بيع الرطب على النخلة بتمرمنها ، ولكن ذكر الشافعي معنى آخراً للعرية لانعلم ما هو دليله عليه، فقد ذكر أن معناهاهو شراء الرطب الذي على النخلة بتمر على الارض .

وفيما نرى أن المزابنة هي الاصل في التحريم ، ومعناها ما تقدم ذكره في الروايات، واماالعرية فهي الاستثناءالذي حلل وهي مخصوصة بالنخلة اوالنخلتين او فيمادون خمسة اوسق كماذكرت ذلك الروايات. وبعبارةاوضح ان التعارض الذي نشأ من تحريم بيع المزابنة وتحليل بيع العرايا مرفوع بنفس الفاظ الاحاديث حيث أن النهي عن بيع المزابنة عام يشمل كل رطب على النخلة اذا بيع بالتمر اما الجواز في العرايا فهو مخصوص ببيع الرطب على النخلة اوالنخلتين ، اذا أراد من لا مال له شراءه اوأذا اراد الضعيف شراءه فقد جوز الشارع له الشراء فيمادون خمسة اوسق بتمر منها، فيكون العام مراداً به غير هذه الصورة ، وهذا جمع عرفي ، وبهذا نعرف أن المزابنة هو بيع الثمر على النخل بتمر منها [1] .

ويتبين مماتقدم أن جواز التفاضل بين الرطب والتمر في بيع العرايا انما هو للنص الذي ورد عندهم كالمتواتر لا للحاجة كماقال ابن القيم، فان الحاجة اذاقال بهانص أخذنابها والا فلا، ولسنابحاجة الى دليل يدل على حرمة كثير من الحاجات عند الناس. على أن الحاجة التي قيل بهاغير محدودة وغير معلومة. نعم اذا كانت الحاجة بمعنى الضرورة التي تبيح أكل الميتة وشرب الدم، فانها لاتختص في العرايا، بل تسري في جميع الافعال المحرمة، ولكننا نقطع بعدم ارادة الضرورة من الحاجة هنا، اذ يمكن أن تؤدى هذه الحاجة ببيع التمر بغير التمر والرطب، ثم يشتري بالثمن رطباً. وهذا وان كانت فيه كلفة كما في كل شيء يريد الانسان تحقيقه الا أنه لم

---

١) وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن المزابنة والعرايا عند الامامية .

يصل الى مرحلة الضرورة التي تبيح المحظور .

كما اننا الان لسنا بصدد التحقيق في علة المنع من بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر منها، والا لاثبتنا أن العلة ليست هي الربا، وانما هي اتحاد الثمن والمثمن كما سيأتي تحقيقه عند بحث الربا عند الامامية .

٢ ـ بيع المصوغ :

وقد ذكر العامة أن الحاجة تدعو الى اباحة التفاضل، فيجوز بيع الصياغة المباحة كخاتم الفضة، وحلية النساء بفضة اوذهب من مثلها متفاضلا، والفضل في نظير الصياغة. ويقول ابن القيم« ان كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء ومااببيح من حلية النساء وغيرها، فالعاقل لايبيع هذه بوزنها من جنسها، فانه سفه واضاعة للصنعة . والشارع احكم من أن يلزم الامة بذلك ، فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس اليه ، فلم يبق الا أن يقال لايجوز بيعها بجنسها البتة ، بل بيعها بجنس آخر، وفي هذا من الحرج والعسر والمشقة ما تنفيه الشريعة »[1] .

وبعد أن ذكر السنهوري كلام ابن القيم في الجواز قال « وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب، واين هذا من الحاجة الى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة الى بيعه وشرائه . فلم يبق الاجواز بيعه كما تباع السلع ... »[2] .

ولاندري لماذا لم يقل ابن القيم أن العاقل لايبيع الحنطة الرديئة بالحنطة الجيدة من دون تفاضل ، فانة سفه واضاعة للمجودة ، والشارع احكم من أن يلزم الامة بذلك، فالشريعة لاتأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس اليه ...

---

١) اعلام الموقعين ٢ / ١٤٠-١٤١ .

٢) مصادر الحق ٣ / ٢١٢ .

الخ، فان منهجه الذي سلكه يلزمه أن يقول هذا ايضاً، ولا يحدث اي شيء زائد على مافعله هنا، اذ كل ما فعله هنا مخالفة النص الصريح. فالتكن مخالفة النص في موردين، احدهما هنا والاخر في بيع الحنطة الرديئة بالحنطة الجيدة متفاضلا .

ثم اننا لا نرى توجيهاً لهذا المسلك من اباحة بيع المصوغ بجنسه متفاضلا الاأن يقصد من الحاجة الضرورة التي تبيح المحظور، والا كيف يفتي بالجواز مع وجود نصوص صريحة في حرمة هذه المعاملة يرويها ابناء العامة انفسهم ؟! فقد اخرج مسلم وغيره القصة التي وقعت بين عبادة ومعاوية عن أبي الاشعث انه قال «غزونا غزاة وعلى الناس معاوية، فغنمنا غنائم كثيرة فكان مما غنمنا آنية من فضة فأمر معاوية رجلا ببيعها في اعطيات الناس، فتنازع الناس في ذلك، فبلغ عبادة ابن الصامت ذلك فقام فقال: انى سمعت رسول الله (ص) ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح الا سواء بسواء عيناً بعين ومن زاد او ازداد فقد اربى، فرد الناس ما أخذوا، فبلغ ذلك معاوية فقام خطيباً فقال: الأمابال رجال يتحدثون عن رسول الله (ص) احاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه، فقام عبادة بن الصامت فأعاد القصة ثم قال : لنحدثن بما سمعنا من رسول الله (ص) وان كره معاوية ـ او قال وان رغم ـ ما ابالي الا أصحبه في جنده في ليلة سوداء »[1] قال حماد هذا او نحوه .

وعن عطا بن بشار : ان معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب اوورق بأكثر من وزنها، فقال ابو الدرداء : سمعت رسول الله (ص) ينهى عن مثل

---

١) تفسير القرطبى ٣٤٩/٣ ـ ٣٥٠ ونظرية الربا المحرم ص ١٠٢ .

هذا الامثلا بمثل ، فقال له معاوية : ما أرى بمثل هذا بأساً . فقال ابو الدرداء : من يعذرني عن معاوية ؟ أنا اخبره عن رسول الله (ص) وهو يخبرني عن رأيه لا اساكنك بأرض كنت بها ، ثم قدم ابو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر له ذلك ، فكتب عمر بن الخطاب الى معاوية ان لا تبع ذلك الامثلا بمثل وزناً بوزن »[1] .

ومن هـذه المحاورات نفهم أن النهي الذي ورد على لسان النبي (ص) مطلق شامل لمنع بيع الذهب بالذهب مع التفاضل سواء كان احدهما عمله حلالا او حراماً، فلا وجه للتفصيل الذي ذكره ابن القيم[2] بين المصوغ اذا كان حلالا فيجوز بيعه بجنسه متفاضلا وبين المصوغ اذا كان حراماً فلا يجوز، والا لاحتج معاوية بهذا .

ثم بالنظر الى هذه الروايات، فان كان المقصود من الحاجة التي تبيح هذه المعاملة هي الضرورة ، فلا ضرورة هنا ، اذ يمكنه أن يبيع المصوغ بشيء من غير جنسه، ثم يشتري بذلك الشيء ذهباً اوفضة . نعم نحن لاننكر أن يكون في هذا العمل كلفة ، الا أنها لا تصل الى مرحلة الضرورة التي تبيح المحرمات .

ومع غض النظر عن هذه الروايات المصرحة بعدم الجواز ، فانه يكفينا عمومات النهي عن الربا للردع عن هذه المعاملة ، اذ أن الاصل في المعاملات الربوية هو الحرمة ، فاذا شككنا ان هذه المعاملة الربوية هل جوزها الشارع عند الحاجة ؟ فالاصل هو التحريم .

وفيما أرى أن النهج الذي سلكه ابن القيم والسنهوري مع وجود هذه الروايات واعراضهم عنها هو امتداد للنهج الذي كان موجوداً سابقاً عند البعض واعرضوا

---

١) جامع الاصول ١/٤٦٨ .

٢) اعلام الموقعين ٢/١٤٠ .

عنه ، وهو النهج القائل باخضاع الاحكام الشرعية الى عقل الانسان، فما وافق العقل اخذبه وماخالفه طرح كما فعل ذلك ابليس حيث اخضع حكم الله بالسجود لادم الى عقله فرآه مخالفاً له حيث انه خلق من نار وأن آدم خلق من طين ، فكيف يسجد له ؟

وهذا هو احد معاني القياس التي نودي بها كحجة على الحكم الشرعي ، ولذا جاء في الرواية أن اول من قاس برأيه ابليس ، وأن السنة اذا قيست محق الدين ، فكأن ابن القيم والسنهوري اخضعا الروايات لعقلهما فرأيا أنها مخالفة للعقل فطرحاها وقالا بحلية بيع المصوغ من الذهب بالذهب متفاضلا كما تقدم. ولكن ننبه الى أن هذا المعنى من القياس أعرضوا عنه وقالوا بالقياس المتعارف عندهم اليوم كحجة على الحكم الشرعي [1] .

ولعل السنهوري يقصد الاستدلال به حيث يريد قياس حاجة بيع المصوغ على حاجة بيع العرايا ، وهو انما يصار اليه - على مسلكهم - في صورة عدم وجود نص في المورد ، بالاضافة الى أن القياس الذي يريد الاستدلال به غير تام، اذ ان الاصل الذي يريد أن يسري الحكم منه الى الفرع هو مورد الكلام ، اذ من قال أن بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب حتى تكون الحاجة الى بيع المصوغ مثلها حكماً ؟ ! ولكن الظاهر من كلام السنهوري انه يريد الاستدلال بقياس الاولوية حيث يقول « واين هذا من الحاجة الى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة الى بيعه وشرائه ، فلم يبق الاجواز بيعه كما تباع السلع . . . » .

وهو لا يتم أيضاً على مسلك من لم يعمل بالعلة الا اذا كانت منصوصة من قبل الشارع ، لان اباحة بيع « الرطب بالتمر » العرايا لم تذكر علته من قبل الشارع المقدس ، واما فقهاء العامة الذين يكتفون بالعلة المستنبطة فيتم القياس

---

١) للتوسع يراجع كتاب الاصول العامة للفقه المقارن ص ٣٠١-٣٠٧ .

عندهم ، ولذا فقد ذكرواله علـلا «كدفع مشقة الانتظار الى أن يصبح الرطب تمراً، او من أجل طعام الاولاد رطباً او غير ذلك» الاأن هذه العلل لاتخرج عن كونها محتملة فلا يمكن الاعتماد عليها .

وحينئذ لايمكن اجراء قياس الاولوية لعدم احراز علة التجويز في بيع المصوغ على مسلكنا . هـذا بالاضافة الى امكان بيع المصوغ بأكثر من قيمته ، فيحصل على ثمن الهيئة التي بذل في مقابلها عمل ولكن لا بالطريقة الربوية ، وانما ببيع المصوغ بالتمر ، ثم يشتري بالتمر الذهب الذي اراده في مقابـل المصوغ ، فلايصح حصر السنهوري « فلم يبق الاجواز بيعه كما تباع السلع » . هذه هي اهـم الاشكالات على كلام السنهوري وقـد اعرضنا عن اشكالات اخرى كفساد بعض المقدمات في كلامه .

٣ـ بيع ما دخلته الصنعة بوجه عام :

وقد اجيز هذا قياساً على جواز بيع المصوغ بجنسه متفاضلا متى اقامت الحاجة الى ذلك . وملخص كلامهم هو أن الصنعة اذا دخلت على شـيء تخرجه من جنسه كما عن ابي حنيفة، وقال الشافعي لا تخرجه عن جنسه (فالصنعة لها قيمة كما يقول ابن القيم ، فلا تضيع على صاحبها) [١] .

ويرد على هذا الكلام ماتقدم من أنهم يقولون بجوازه عند الحاجة اوقياساً أي أنه ربا موضوعاً الا أنه لا يشمله حكم الربا للحاجة مثلا ، بينما نرى دليل ابي حنيفة يحاول اخراج هذه المعاملة عن الربا موضوعاً . وامـا الشافعي فهو لا يخرجه عن الربا موضوعاً .

واما السنهوري فهو يقول شيئاً لايلزم منه الحكم بالحلية والجواز، اذيقول

---

١) مصادر الحق / السنهورى ٢١٥/٣ .

« أن الصنعة لها قيمة ، فلا تضيع على صاحبها» وهذا لا يلزم منه الحكم بحلية مادخلته الصنعة بجنسه متفاضلا، اذيمكن قبول كلام السنهوري مع تحريم هذه المعاملة للنصوص الشرعية ، وحينئذ نبيع مـا دخلته الصنعة بغير جنسه ، ثم نشتري بهذا الجنس الجديد مقدار الجنس الذي كنا نريده في مقابـل الجنس الذي دخلتهالصنعة، وبهذا نكون قدعملنا بالنصوص وبقولنا ان الصنعةلها قيمة فلاتفوت على صاحبها . هذا بالاضافة الى عدم قبولنا الحكم فيالاصل (وهو جواز بيع المصوغ) فعدم قبولنا له في الفرع بالاولوية .

٤ ـ بيع الدراهم والدنانير المسكوكة :

قال بعضهم مـا ملخصه ، انه يجوز أن يشتري الناجر الدراهم والدنانير المسكوكة بالورق مع التفاضل ، والفاضل اجرة السكة ، ولا يكلف الانتظار الىأن يسك له ورقة فيفوته السوق، وهذه حاجة قدقامت تبرر التفاضل في بيع الدراهم المسكوكة حتىلاتفوت مصلحة راجحة. وهذا ايضاً كسابقيه ، بالاضافة الىأن النهي الوارد عن بيعالذهب بالذهب وعنالفضة بالفضةمطلق يشمل هذه المعاملة ، خصوصاً مع ادعاء العامة بأنه ربا اجيز عند الحاجة، بخلاف ما اذا قلنا انه خارج عن الربا موضوعاً ، فلا تشمله روايات النهي .

الخاتمة :

وبعد أن تكلمنا عن الربا عندالعامة بفصوله الاربعة المتقدمة، ورأينا وجود تيار يحاول تحليل الربا ، وتخصيص حرمته بالربا الجاهلي فقط ،كما رأينا ما يروى عن عمر « أن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن ، وأن النبي (ص) قبض قبل أن يبينه لنـا ، فدعوا الربا والريبة » « لقد خفت ان نكون قـد زدنا

في الربا عشرة أضعافه بمخافته » او يقول « تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الربا » [1] .

ولا ادري كيف يترك الرسول (ص) امته في حيرة من أمرها بالنسبة الى احكام الله تعالى، ولم يبين لها أحكم الربا؟! فان هذا امر لا يستقيم لمثل الرسول (ص) الا أن يكون قد عهد لفرد من افراد الامة بموجب نص الهي يبين الاحكام التي بقيت من دون بيان كما يقول عمر « وددت لو أن رسول الله (ص) عهد الينا فيهن عهداً ينتهي اليه، الجد والكلالة وابواب من الربا » وان لم يكن قد عهد « وهو المعصوم » فلا يمكن أن يترك الربا من دون بيان احكامه كاملة. وبما أن الرسول (ص) قد مات ولم يبين لنا احكام الربا وكذلك الجد والكلالة كما يقول عمر فلابد من عهد عهده (ص) الى فرد منصوص عليه من السماء لانه (ص) « لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحي يوحى ». وهذا دليل آخر نضيفه الى الادلة الكثيرة على النص الالهي للخلافة اذا قبلنا كلام عمر .

واذا لم نرتض هذا القول فمعنى ذلك أن الرسول (ص) قد ترك امته من دون بيان لبعض احكامها، وهذا لا يمكن ان ينسب الى النبي (ص) « الذي اكمل الدين ورضي الاسلام ديناً للبشرية » فضلا عن صدوره منه . ولو قدمنا ما قدمه الله بالنص ، وأخرنا ما أخره الله لما اصبحنا كما يقول عمر « انا والله لاندري لعلنا نأمركم بأمور لاتصلح لكم ، ولعلنا ننهاكم عن امور تصلح لكم » .

هذا ، ولكن القول بأن آخر مانزل من القرآن هو آية الربا، غير صحيح كما ذكر ذلك ابن أبي كعب وسعيد بن جبير والحسن وقتادة بأن آخر آية نزلت من القرآن ولم ينزل بعدها شيء هي آية « فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو

---

١) المحلى ٨ /٤٧٧ .

عليه توكلت وهو رب العرش العظيم »[1] .

ثم اننا والعامة الذين يدعون رحيل النبي (ص) من دون بيان احكام الربا كاملة، لابدلنا ـ طلباللحق ـ أن نرجع الىمن يدعي بأن الرسول (ص) قد عهد بالنص الىمن يخلفه لنرى تحديد الربا وحكمه عندهم ، فان كان دليلهم يمكن الاعتماد عليه اخذنا به ، والا فلا يمكننا الرجوع اليه ايضاً .

والى هنا انتهى الحديث عن الربا عند العامة ، وسوف نبحث الربا عند الامامية ان شاء الله تعالى .

---

١) التبيان / للشيخ الطوسى ١ / ٨٦٩ .

الباب الثاني

الربا عند الامامية

وسوف نتكلم في هذا الباب عن فصول أربعة مع مقدمة تمهيدية ، وهي :

الفصل الاول :يشتمل على الربا فى المعاوضات، ونتعرض فيه الى الصرف بما يتصل بالمقام .

الفصل الثاني : نتكلم فيه عن الربا في القرض .

الفصل الثالث : نتكلم فيه عن الخروج الموضوعي والحكمي للربا .

الفصل الرابع : نتكلم فيه عن مسائل متفرقة مرتبطة بالبحث .

تمهيد :

ولا بأس لنا بذكر مقدمة تمهيدية قبل الدخول فـي بحث الربا المعاوضي والقرضي، لنكون على بينة من بعض الامور، وهي :

١) ان الايات القرآنية التي تقـدم ذكرها « في الفصل الاول من الربا عند العامة » هي تعتبر كقانون عام عرضه الشارع حول نظرته عن الربا: فبين تحريمه وقبحه ، وهدد مرتكبيه باشد التهديد والوعيد ، اذن كل مـا صدق عليه عنوان الربا فهو حرام على نحو القضية الحقيقية . نعم تعرضت السنة النبوية والولوية للتوسع تارة وللتضييق اخرى، وحينئذ يكون المراد الجدي من الربا شاملا لما تكفلت السنة ببيانه، وتوضيح ذلك :ان الايات القرآنية مطلقة في تحريم الربا [1]

---

١) قد يقال ان المراد من «احل الله البيع وحرم الربا» هو الحلية الوضعية والحرمة التى هى حرمة تملك الزيادة التى هى ربا ، فهى ناظرة الى ان تملك الزيادة فاسد كما فى قوله تعالى «لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل» .

واما الحرمة التكليفية لانشاء المعاملة الربوية فهى مستفادة من قولـه تعالى «وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله» اذ الاذن بالمحاربة ـ

ونحن نأخذ باطلاقها وان كان مورد نزولها خاصاً، لان المورد لايخصص الوارد، فهي تشمل كل ماكان ربا بالمعنى اللغوي، وتشمل ايضاً ماحكم الشارع بأنه ربا فيكون حراماً، وبذلك يكون الربا شاملا لما بينته السنة باعتبار أنها تحقق العنوان فينطبق الحكم عليه قهراً .

ولانرى حاجة لان نسلك ماسلكه ابناء العامة من البحث عن الربا في القرآن والبحث عن الربا فى السنة منفصلا كلا على حدة ، مادام الامامية يعتبرون القرآن

ـ مع الله والرسول يدل على ان غير المتجنب من الربا قدفعل فعلاحراماً اوجب الاذن بالمحاربة، لافقط فساد تملك الزيادة . ولكن يـرد عليه : اولا أن ظاهر التحريم هو التكليفى كما فى قوله تعالى «قل لااجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمة ...» ، فـان اسناد التحريم الى الفعل ظاهر فى التكليف، نعم نسبة الحرمة الى الاعيان قيل آنها مجملة ك«حرمت عليكم امهاتكم » .

واما قوله « لاتأكلوا » فهى ايضاً تكليف وان كان يلزم منه الوضع والفساد ايضاً ، وعلى تقديم التسليم فلايقاس « لا تأكلوا » الذى هو نهى على مادة التحريم. وثانياً : لـو كان «حرم الربا» ظاهر فى الفساد فمن أين اثبت ان الفساد فى الزيادة لا فـى الاصل ؟ بل ان هذا يتوقف على البحث فى هذه الجهة . وثالثاً : اذا الغينا ظهور« حرم الربا » فى التكليف يلزم الانأخذ بدلالة «ذروا» لانه محتمل الكراهة ، والمحاربـة ايضاً لاتدل علـى الحرمة الا بالاطلاق لقوله « فان لم تفعلوا» الشامل للمستحل ولغيره ، ومع الاغماض عـن الاطلاق لادافع لاحتمال ان يكون الربا محاربة مع قيد الاستحلال لا نفس العمل وحده . وعلى كل حال : فان الحرمة المستفادة من الاية القرآنية، وبقية الايات مطلقة تشمل حتى انشاء المعاملة الربوية .

واما الروايات التى وردت فى لعن آكل الربا وفاعله وكاتبه ومنشئه تدل على حرمة الانشاء للمعاملة ايضاً .

والسنة كلاهما مصدراً للتشريع، والفقيه يبحث عن الحكم الشرعي[1] سواء كان مصدر تشريعه القرآن أو السنة.

٢) قد ذكرت جملة من الروايات ان الربا من الكبائر [2] وحرمتها واضحة ضرورية، فاذا ضممنا الى آية الربا القائلة« وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » [3] الاية القائلة « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الاض فساداً ان يقتلوا اويصلبوا اوتقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم »[4] ينتظم لنا دليل منطقي يحكم بقتل آكل الربا في الجملة في بعض الاحوال ، هذا بالاضافة الى الروايات الصريحة في الباب، ويمكن وضع الدليل المنطقي المستخرج من الايتين بهذا الشكل :

فان لم تذروا ما بقي من الربا فأذنوا بحرب من الله ورسوله .

الذين يحاربون الله ورسوله ... أن يقتلوا اويصلبوا اوتقطع ايديهم وارجلهم ... الخ فالنتيجة هي : فان لم تذروا ما بقي من الربا فأذنوا بالقتل اوالصلب اوتقطيع الايدي والارجل. وهذا الاستدلال المنطقي انما يكون صحيحاً لو قلنا ان الاذن بمحاربة الله والرسول هي نفس محاربة الله والرسول، ولم نقل بخصوصية شهر السلاح لاخافة الناس والسعي في الارض فساداً في آية « الذين يحاربون

---

١) ويبحث ايضاً عن بعض الموضوعات المستنبطة كالصعيد والكنز والمفازة والوطن وما شابه ذلك .

٢) وسائل الشيعة ج ١١ حديث١ و٢ من باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ص٢٥٢.

٣) سورة البقرة : ٢٧٨و٢٧٩ .

٤) سورة المائدة : ٣٣ .

الله ورسوله » وفي كلا الامرين توقف ، اذن يبقى عندنا الروايات التي تدل على قتل آكل الربا وسوف يأتي البحث في دلالتها على ذلك .

٣) انما يؤخذ بالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام اذا كان سندها معتبراً وصحيحاً وهي انما تكون حجة عند الامامية لما يرونه من عصمة الائمة(ع) كالنبي (ص) مع فرق بينهما من ناحية نزول الوحي على النبي دون الامام . واما من لم يعتقد عصمتهم من ابناء العامة ، فأيضاً يلزمهم الاخذ بها اذا كان رجال السند ثقات ، حيث ثبت عن الائمة (ع) قولهم أن ما نقوله هو عن آبائنا عن رسول الله (ص) عن جبرائيل عن الله عز وجل ، فاذا صحت هذه الروايات فيجب الاخذ بأقوالهم .

ونحن اختصاراً عن ذكر كل سند الرواية الى الامام (ع) نذكر الراوي عن الامام فقط ورأينا في الرواية، ونذكر المصدر الذي نقلنا عنه الرواية ، فمن أراد ان يعرف ويحقق السند من مجتهدي ابناء العامة اوغيرهم فما عليهم الا الرجوع الى المصدر لمعرفة رجال السند [١] .

٤) ثم ان هذه الروايات أكدت القانون العام الذي ذكره القرآن الكريم، وهي على طوائف قد وردت من الجانبين : منها ما عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال : درهم ربا اعظم عند الله من سبعين زنية كلها بذات

---

١) ننبه الى أن اكثر الروايات الموجودة فى المصادر التى نذكرها لم يذكر فيها جميع سلسله السند ، وانما تروى الرواية من قبل الشيخ الطوسى عن شخص ، ولكن بينهما اشخاصاً ذكرهم فى كتاب آخر، فينبغى لمن اراد أن يعرف صحة السند من البحث عن الاشخاص الذين هم بين الراوى الاول كالشيخ الطوسى والكلينى والصدوق مثلا وبين الرجال الموجودين فى كتاب الوسائل مثلا .

محرم في بيت الله الحرام[1]. ولاحاجة لعرضها اذهي متواترة معنى على الاقل[2] .

ومع هذا قد يدعى أن التهديد قد جاء على سبيل المبالغة والمجاز، ويستدل له بعدم تشريع الحد على المرابي والرابي، بينما شرع الحد على الزاني والزانية في الشريعة ، وباختلاف الروايات في بيان أشديته من الزنا .

ولكن يمكن ان يجاب: بأن الروايات تدل على ثبوت قتل آكل الربا في الجملة في بعض الاحوال (كما اذا كان مستحلا له على تفصيل يأتي ان شاء الله تعالى) وقد افتى بذلك من القدماء الشيخ المفيد وابن ادريس ومن المتأخرين جمع كثير من العلماء كماسيأتي . اذن لم يثبت ان الربا بجميع اقسامه ليس عليه حد ، ولكن يمكن القول بأن قتل آكل الربا هو لاستحلاله ، اي لانكاره ضرورة من ضرورات الاسلام ولا ربط له بالتحريم والاشدية ، وحينئذ يكون الحد لا لاكل الربا وانما لانكاره الضروري .

نعم لم يدل دليل على وجود ملازمة بين أشدية الجرم وبين تشريع حد عليه ، بل لعل العكس هو الصحيح في بعض الموارد كماهو الظاهر من الاية القرآنية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وانتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين اوعدل ذلك صياماً ليذوق وبال امره عفا الله عماسلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام »[3] فهي متكفلة لثبوت الكفارة .

وبما ان الكفارة والحد جزاء على المكلف لردعه عن المخالفة فلا يفرق الامرمن هذه الناحية،ولذا نجد كثيراً من الاحكام المتفق على اشديتها لم يشرع

١،٢) وسائل الشيعة ج ١٢ / باب (١ و ٢) من ابواب الربا، حديث ١٩ ص ٤٢٢ – ٤٢٨ .

٣) سورة المائدة : ٩٥ .

الحد عليها (كترك الصلاة) ومعنى هذا أن الحد على شيء يعني أن الجرم قابل للتخفيف بالحد او بالكفارة ، وما لم يذكر له حد او كفارة ، فمعناه انه جرم غير قابل للتخفيف. وليس هذا الكلام قاعدة عامة وانما المقصود منه عدم وجود ملازمة بين اشدية الذنب ووضع كفارة او حد عليه ، على أن العقوبة قد تكون على اساس نكات موضوعية اجتماعية .

واما اختلاف الروايات فهو طبيعي باعتبار اختلاف اقسام الربا واشخاصه وازمانه والاصرار عليه، واستحلاله وعدمه، وما الى ذلك من خصوصيات كثيرة تجعل الربا يختلف عقابه باختلافها .

٥) ثم ان الاجماع قد انعقد على حرمة الربا في الجملة ، وقد حكى الشيخ الطوسى اجماع المؤمنين ، بل المسلمين على الحرمة . نعم خالف بعض الصحابة في بعض اقسامه، منهم ابن عباس، ولكنهم رجعوا عن قولهم «لا ربا الا في النسيئة» ـ كما تقدم ـ ومنهم معاوية الذي لايعتنى بقوله وروايته، فقد كان يقول ان التحريم عن النبي (ص) في الدينار المضروب والدرهم المضروب لافي التبر من الذهب والفضة ولا في المصوغ بالمضروب .

وعلى هذا فيمكن ان يدعى الاجماع من جميع الامة الاسلامية على الحرمة في الجملة، اذهي معلومة عند جميع المسلمين كمعلومية وجوب الصلاة والصيام بل عند غير المسلمين ايضاً ، وحينئذ ليس من الجزاف اعتبار حرمة الربا من الضروريات التي يكون لمنكرها الكفر والقتل كما صرحت بذلك الروايات .

٦) ثم لايخفى ان التحريم الوارد في الربا ارشاد الى بطلان المعاملة ايضاً، والوجه في ذلك قوله تعالى « احل الله البيع وحرم الربا » فانه يرشدنا الى بطلان المعاملة المستفاد من مقابلته لصحة البيع ، اذ أن أحل الله البيع معناه تجويزه

تكليفـاً ووضعاً [١]، فالحرمة التي تكون في مقابله معناهـا منعه تكليفاً ووضعاً ، وهذا هو المستظهر عرفاً من المقابلة في الاية الكريمة . ثم ان الاخبار الكثيرة الواردة في ان الربا اعظم من الزنا وأن الاخذ للربـا والمعطي والشهود كلهم في النار تدل على الحرمة التكليفية ايضاً . وقد ذكر الشيخ الانصاري (قده) ان الربا هو الجامع بين أكل المال بالباطل وبين ارتكاب الموبقة ، وهذا هو المستفاد من الروايات كما تقدم .

هل المعاملة الربوية فاسدة مطلقاً اويفسد منها خصوص الزيادة؟

وبعد أن قلنا ان المعاملة الربوية محرمةوباطلة، ولكن هل البطلان للمعاملة كلها اولخصوص الزيادة؟ وانمايأتي هذا التساؤل لان الحرمةللمعاملة لا تستبطن ابطالها ، وحينئذ البطلان الذي استفدناه من مقابلة الحرمة للحل ما هو حده ؟

وللجواب علىهذا التساؤليجب علينا النظر الىالروايات التيتقول « لعن الله بائعه ومشتريه » أوالىالرواية التييسألفيهاالامام عليهالسلام عن معاملةليست بربويةفيقوللابأس، ومعناه وجود البأس فيالمعاملة الربوية. ومنهذه النصوص يفهم العرف أن اصل المعاملة باطلة حيث ان البأس او اللعن قدتوجه الى نفس المعاملة .

ويرد على هذا ان لعن البائع لايدل على كون المحرم هو البيع، وكذلك البأسفانه من غيرالواضح أنه راجع الىنفس المعاملة، اذن لابدلنا من التحقيق في معرفة معنى الربا الذي توجه البأس له لنرى ما هو معناه ؟ والجواب : عند استعراض الاياتالقرآنية والروايات الواردة فى الباب يعلم ان المراد من الربا

---

١) حتى لو جعلنا الحكم الوضعى منتزعاً عن الحكم التكليفى ، فيدل علىالتكليف ثم الوضع .

المحرم هو معناه اللغوي الذيهومطلق الزيادة المأخوذة بلا مقابل ضمن شروط وقيود خاصة في المعاملة وفي القرض ، ورواية الصدوق [1] باسناده عن محمد ابن سنان ان علي بن موس الرضا (ع)كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله « . . . لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الاخر باطلا ، فبيع الربا وشراؤه وكس على كل حال ... » تدل على ان مراد الشارع من حرمة الربا حرمة الزيادة .

وبعد أن عرفنا ذلك فان الزيادة مرة تدخل المعاملة على نحو الجزء ومرة تدخلها على نحو الشرط .

فعلى الاول : كما اذا باع منأ من الحنطة بمنين منها ، فالزيادة هنا ليست متميزة عن رأس المال حيث ان كل حبة مقابل حبتين فتبطل المعاملة من أساسها . بل يمكن استناد الفساد ـ كما عن الجواهر ـ الى قاعدة تبعية العقود للقصود ، ضرورة ان البائع والمشتري انما بذل المثل في مقابلة المثلين ، فان لم يتم له بطل العقد ، وليس هذا كبيع الشاة والخنزير التي يبطل من الثمن ماقابله ، فيبقى الاخر بماقابله منه، لان البطلان في الزيادة هنا بلا مقابل [اي وصف الجودة وغيرها لايقابل عرفاً بالمال، وانما يوجب زيادة في القيمة] وهو امر غير مقصود للمتعاملين، فلو صح العقد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع كما هو واضح [2] .

وعلى الثاني : وهو ما اذا كانت الزيادة بنحو الشرط ، فيمكننا أن نقول بفساد المعاملة ايضاً اذا كان يتحقق منه عنوان الزيادة في الربويين فيكون حاله حال الجزء، ولذلك فان اشتراط الاجل في احد المتماثلين ربا. وبعبارة اخرى: ان الشرط الفاسد اذا كان وجوده مخلا لشرائط صحة المعاملة فهو فاسد ويفسد العقد ايضاً

---

١) الوسائل ج ١٢ رواية (١١) ص ٤٢٥ .
٢) جواهر الكلام ٢٣ / ٣٣٥ .

بلا خلاف لعدم شموله باطلاقات صحة البيع ، واما اذا كان دخوله غير مخل بشرائط الصحة فهو يفسد فقط وتشمل العقد اطلاقات صحته [1] .

ومن نافلة القول بأن كل الشروط التي نشترطها (غير مامثلنا به الذي لايخل بشرائط الصحة) في الربا يخل بشرائط الصحة حيث انصحة المعاملة هو التماثل ولا يحصل بالشرط ، اذن تكون اصل المعاملة باطلة [2] .

ولا يمكننا الالتزام بأن المثل في مقابلة المثل والشرط الزائد يبطل فقط ، وذلكلان الشرط الزائد اذاكان وجوده مخلا بشرائط الصحة للمعاملة ـ كما هو الفرض ـ فعـدم الصحة متوجه الى كل المعاملة ، بالاضافة الى ان البأس انما توجه الى المعاملة الربوية وهي مباينـة لمعاملة المثل بالمثل بحيث اذا وجدت الاولى لمتوجدالثانية، وكذلك اذاوجدتالثانية لمتوجدالاولى، اذبوجود معاملة المثل بالمثلين يأتي عنوان الحرمة ، لا انه شيء اجتمع فيه المحلل والمحرم .

واما آية «وانتبتم فلكم رؤوس اموالكم» فبالاضافة الىاختصاصها بصورة الجهل فهي منزلة على التقاص حيث ان مقابله عند الطرف الاخر ، فهي لاتدل على الصحة . ودعوى أنالمثل في مقابلة المثل والزيادة تكون فيمقابلة الجودة أوالوصف أوالاجل، مدفوعة بعدم تقابلالاوصاف بالاعواض، بل الاوصاف هي

---

١) مثلا اذاباعه شيئاً بشرط أن يخيط له ثوباً غير معين والمدة غيرمعينة ، فهذا شرط فاسد الا أن اصل العقد غير منهى عنه ، فتشمله اطلاقات صحـة البيع ، واما اذا باعه شيئاً معيناً بشرط الا يسلمه المبيع الىمدة غير معينة فهذا يوجد غرراً فى البيع فيكون باطلا فلا تشمله اطلاقات صحة البيع .

٢» نعم هناك خلاف بين الفقهاء فى أن الشرط الفاسد هل يفسد المعاملة أملا ؟ وهذا الخلاف هو فى غيرصورة ما اذا كان الشرط الفاسد قد أزال ركناً من أركان صحة المعاملة وانكان الصحيح أيضاً فى هذا الخلاف هوعدم سريان الفساد الى أصل المعاملة .

سبب الزيادة، فتكون كل حبة من الحنطة مقابلة بحبتين، فتبطل كل المعاملة. وخلاصة الكلام ان الادلة هنا تنتهي وتضع البأس في المعاملة الربوية، فتكون اصل المعاملة باطلة، واذا قلنا ان الزيادة ترجع لصاحبها فقط فليس من باب ان المعاملة صحيحة والزيادة باطلة ، بل من باب المقاصة في المثل .

وقد ذهب بعض اساتذتنا الى ان المعاوضة الربوية حرام ، ولكنها في بعض الموارد محكومة بالفساد وهي الموارد التى فيها زيادة مالية ، بخلاف الموارد التي فيها الزيادة عبارة عن شرط العمل ، فالشرط يكون باطلا ولكن المعاملة صحيحة . ودليل ذلك هو: ان من شرائط صحة المعاملة في العوضين اللذين من جنس واحد هو المماثلة ، ودليله هو الروايات ، فمنها صحيحة عبد الرحمن ابن أبي عبدالله[1] قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز الا مثلا بمثل. ثم قال ان الشعير من الحنطة » اذن بيع من من الحنطة بمن ونصف [2] ليس انشاؤه مثلا بمثل ـ والذي امضاه الشارع هو المثل بالمثل ـ فتكون المعاملة فاسدة .

وأما بيع من من الحنطة بمن بشرط خياطة الثوب ، فهنا العمل المشروط في باب المعاملات ليس كالعمل المشروط في باب الاجارة، اذ الاجارة على العمل اذا وقعت فالمؤجر يملك العمل في ذمة الاجير ، واما العمل المشروط في باب المعاملات فهو ليس تمليكاً للعمل وانما هو التزام المشروط عليه بـالعمل ، ولهذا فيكون التمليك في المثال المتقدم هو بين المتماثلين، غاية الامر احدهما ملتزم بالخياطة فهو زيادة فيكون داخلا تحت عنوان الربا فيكون حراماً انشاؤه

---

١) الوسائل ج ١٢ رواية (٢) ص ٤٣٨ .

٢) وكذلك بيع من من الحنطة بمن وحق السرقفلية .

وفاسداً شرطه . ولكن فساد الشرط لايسري الى فساد المشروط ، لتحقق شرط البيع في المتجانسين وهو المماثلة [٢] .

ونحن بامكاننا ان نقول : لماذا حكم ببطلان المعاملة فيما اذا باع مناً من الحنطة بمن بشرط ان يدفع احدهما كيلوين منها ، اذ بناء على ما تقدم يكون الشرط فاسداً وهو لا يفسد العقد .

وقد يجاب: بأن الفهم العرفي الارتكازي في الشرط اذاكان مالا، هو عدم المماثلة في المعاملة، وحينئذ هنا نقول ان مناسبة الحكم وهو الربا والموضوع وهوعدم التماثل تقتضي توسيع الموضوع وهو عدم المماثلة لماذا كان الشرط عملا وان كان الدليل الدال على الحرمة هو لا يشمل الزيادة العملية ، فتكون المعاملة باطلة .

اللهم الا ان يقال : ان العرف والمرتكز العرفي يفرق بين الشرط بزيادة كيلوين والشرط اذا كان عملا فيرى عدم التماثل في الاول دون الثاني .

وجه لعدم فساد المعاملة الربوية المعاوضية :

قد يقال [٢]: ان مبغوض الشارع اذا كان مسبباً عن المعاملة مثل بيع السلاح لاعداء الدين في حرب المسلمين، فحينئذ لاتكون المبغوضية في الانشاء وانما في ملكية السلاح لاعداء الدين بأي طريق كان كالهبة اوالمصالحة. واما اذا كان النهي عن المعاملة بالمعنى المسببي غير مبغوض للشارع، فالنهي لايوجب فساد المعاملة كما التزم به الشيخ النائيني (قده) في الاصول ، وحينئذ نقول : ان

---

١) هذا التفصيل للشيخ الاستاذ ايه... الميرزا جواد التبريزى تعرض له فى بحثه مستطرداً .

٢) ذكرهذا الاستدلال الشيخ الوحيد الخراساني فى بحثه الاصولى مستطرداً .

النهي الذي توجه الى بيع عشرة كيلوات من الحنطة بتسعة منها لايجعل المبغوض ملكية المشتري للعشرة بأي طريق كان ، اذ لو وهبه عشرة كيلوات لم يكن هذا مبغوضاً، وحينئذ نستكشف ان المبغوض هو ملكية المشتري العشرة بالتسعة بالبيع فيكون النهي غير مقتضي للفساد لان المسبب غير مبغوض .

ولا ارى حاجة للرد على هذا الاستدلال بعد البيان المتقدم خصوصاً اذا التفتنا الى ان ادلة صحة المعاملة في الربويات مشروطة بالتساوي في القدر، وهو غير موجود هنا فلا يكون هذا مشمولا لادلة صحة البيع فيكون باطلا [1] . هذا كله بالنسبة للربا في المعاملة .

واما الربا في القرض :

فقد يقال بحرمة اصل القرض ايضاً . وذلك لماروي عن النبي (ص) «كل قرض يجر منفعة فهو حرام» «كل قرض يجر منفعة فهو فاسد» اذ الحرمة والفساد لاصل القرض ولكن هاتين الروايتين نقلهما العامة عن علي (ع) ولكن قالوا بأن السند ساقط وسوار الذي روى الرواية متروك الحديث .وقد نقلهما الامامية عن النبي (ص) ولم يرويا من طرقنا ، بل يظهر من بعض الاخبار ردهما اذ يسأل الامام (ع) « ان من عندنا يروون كل قرض يجر منفعة فهو فاسد ، قال (ع) أوليس خير القرض ماجر نفعاً ؟ » [2] .

نعم الروايات التى وردت عن الامامية التي تقول بجواز أخذ الزيادة في القرض ما لم يكن شرطاً وامثالها [3] ، نفهم منها ان الزيادة اذا كانت في عقد

---

١) ولا نرى حاجة للتعرض هنا لرد مبنى الاستدلال لان البحث فقهي .
٢) الوسائل ١٣/ باب (١٩) من ابواب الدين القرض /حديث (٤) ص ١٠٣ .
٣) نفس المصدر/ حديث (٣) .

القرض بواسطة الشرط في العقد فهو الذي فيه بأس، وحينئذ نرجع الى كلامنا السابق لنرى ان الشرط في هذا العقد هل يخل بشرائط الصحة املا ؟ فنقول : ان الشرط للزيادة في عقد القرض هو شرط فاسد للنهي عنه الا انه لا يخل بشرائط العقد ، ولذا لا يفسد العقد القرضي .

وتوضيح ذلك : ان القرض هو تمليك مال على وجه الضمان ، والضمان في القرض عبارة عن انتقال نفس العين الى العهدة بالغاء خصوصياتها الشخصية ، ولذا لا يحتاج في القرض الى تعيين عوض ، لانه ليس الا تمليكاً مع التضمين لما ملكه ، اذن ليس في القرض اعتبار المبادلة بين المالين كما في البيع، ولذا فان شرائط صحة القرض متوفرة حتى مع وجود الشرط الفاسد، فان ألغي الشرط الفاسد يبقى العقد صحيحاً ، ولهذا فرقنا بين بطلان المعاملة الربوية وصحتها في القرض مع بطلان الشرط فقط .

ومما يمكن أن يكون دليلا على صحة العقد القرضي مع بطلان الشرط للزيادة فقط هو مارواه الصدوق [1] باسناده عن ابان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول: أنقدني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقيته اويقول انقدني بعضاً وأمد لك في الاجل فيما بقي، فقال: لاارى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً يقول الله عزوجل« فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » . فالامام يقول لاأرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ، فكأن الزيادة على رأس المال هي التي فيها بأس ، فيكون القرض الذي هو تمليك في مقابل الضمان على حاله .

---

١) الوسائل ج ١٣ / باب (٣٢) من ابواب الدين ص ١٢٠ . والظاهر أن أبان هنا هو أبان بن عثمان لان ابان بن عثمان يروى عن محمد بن مسلم كما فيجامع الرواة فتكون الرواية معتبرة (صحيحة) .

٧) اسقاط حقوق المرابي :

قد ذكرت الروايات ايضاً اسقاط الحقوق التي منحت لكل فرد عن المرابي فحرمته من تولي المناصب القضائية ومنصب الافتاء والامامة والشهادة، وكذلك اسقاط حقوق المعاونين للمرابي من الآخذ والكاتب والشاهدين بالاضافة الى لعنهم، وذلك لما رواه محمد بن علي بن الحسين عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك . . . »[1] .

وهذه الصحيحة عامة لكل من لا تكون عنده عدالة، ومن جملتهم المرابي، وحينئذ يحرم من كل شيء من الحقوق التي يعتبر فيها العدالة، من شهادة او امامة او منصب افتاء وقضاء وكذلك المعاون للمرابي والشاهد والآخذ والمعطي حيث شملهم اللعن[2] وانهم مع المرابي سواء في الوزر، فهم فساق يحرمون من هذه الحقوق .

تنبيه : ان هذه الادلة المتقدمة انما ذكرناها - كما تقدم - لبيان حرمة الربا كقانون عام عرضته الشريعة الاسلامية عن الربا وفساد المعاملة الربوية المعاوضية، فهي تكون حجة لكل قسم من اقسام الربا التي نعرضها فيما بعد التي هي ربا حقيقة او ربا بحكم الشارع كما في ربا المعاوضة كما سيأتي . ويفيدنا هذا القانون العام كعموم فوقاني نرجع اليه عند العلم بأن الموضوع ربوي،

---

١) الوسائل ج ١٨ / باب (٤١) من ابواب الشهادات حديث (١) ص ٢٨٨ .
٢) الوسائل ج ١٢ / باب (٤) من ابواب الربا ص ٤٢٩-٤٣٠ .

ولكن نشك في استثنائه من الحرمة لدليل قاصر ، فهو يكون مرجعنا عند الشك في هذه الصورة .

كما أننا نرجح ذكر عام آخر اكبر من هذا العام مثل «اوفوا بالعقود» اوغيره من عمومات الحل، ونجعله عموماً فوقانياً أن نرجع اليه عند الشك في اندراج موضوع تحت تحديدات الربا التي ذكرتها السنة اذا كانت الشبهة مفهومية لا مصداقية .

وانما جعلنا القانون العام هو عموم حرمة الربا لنرجع اليه عند الشك في استثناء فرد من الحرمة لان العمومات القرآنية التي تقدمت وكذلك الروايات تحرم موضوعاً واحداً وهو الربا، وهو عبارة عن مطلق الزيادة المأخوذة بلا مقابل شرعاً اوحقيقة سواء كانت في البيع او في القرض ، وهذا بخلاف البيع الذي فيه أخذ الزيادة الا أن العرف يرى ان هذه الزيادة لها مقابل .

نعم العرف يرى أن الزيادة قد تكون في مقابل الوصف أوالجودة ، ولكن الشارع لا يرى مقابلتها بالمال ، وقد يرى العرف ان الزيادة في مقابل الاجل ، ولكن الشارع منع ذلك. والخلاصة: ان الموضوع المحرم في الايات والروايات هو الزيادة بلا مقابل شرعاً في البيع والقرض ،لهذا سوف نتكلم عن البيع في فصل كما نتكلم عن القرض في فصل آخر مستقل لمعرفة التفصيلات التي ذكرها الشارع في البيع وفي القرض اضافة الى العنوان المشترك بينهما المشمول لادلة التحريم .

الفصل الاول

ربا المعاوضة :

ونتكلم في أن الربا يثبت في مطلق المعاوضات والمبادلة بين المالين حتى

الصلح ، كما نتعرض للقول بثبوت الربا في الهبة المعوضة وعدم ثبوته كما في الوفاء والغرامة والقسمة ، ثم نتعرض للاركان الثلاثة التي لابدمنها لتحقق الربا ونحقق الحال فيها مفصلا، ثم نتعرض الى بيع الصرف بمايتصل بالمقام مع ذكر شروطه وجملة ما يتعلق ببيع الذهب والفضة من مسائل .

ونحن نطلق على هذا الربا عنوان الربا المجازي ، حيث أن بيع الحنطة الجيدة بالحنطة الرديئة مع التفاضل شيء عقلائي ، الا أن الشارع وسع موضوع الربا الى هذه المعاملات فأصبحت موضوعاً للحرمة . ولابد لنا من استعراض الروايات الواردة في الباب لتحديد الربا في المعاوضات. والروايات على طوائف :

١) صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (ع) في حديث انه قال : ياعمر قد أحل الله البيع وحرم الربا، بع واربح ولاتربه ، قلت :وما الربا؟ قال: دراهم بدراهم مثلين بمثل ، وحنطة بحنطة مثلين بمثل . وروى الصدوق باسناده عن عمر بن يزيد نحوه [١] . ومثل هذه الرواية روايات كثيرة تدل باطلاق سؤال السائل واطلاق الجواب على شمول الربا لكل مثلين بمثل سواء كانا في بيع او في معاوضة غير بيعية، وهذا الاطلاق مستفاد من حرف الباء ، اذهو للمعاوضة فدل على معنى المعاوضة بمدلوله الحرفي ، ولا حاجة للنظر في سند هذه الروايات لانها في اعلى مراتب الصحة .

٢) صحيحة الحلبي (التي لها ثلاثة اسانيد) جميعاً عن أبي عبدالله (ع) قال : ماكان من طعام مختلف او متاع اوشيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد ، فأما نظرة فلا يصلح» [٢] وهناك روايات أخرى ذكرت لفظ

١) الوسائل ج ١٢ / باب (٦) من ابواب الربا حديث (٢) ص ٤٣٤ .

٢) الوسائل ج ١٢ / باب (١٣) من ابواب الربا حديث (٢) ص ٤٤٢ .

البيع . ولا يخفى ان ذكر لفظ البيع لا يجعل الربا مختصاً به لعدم افادة الحصرمنه ، وذكره انما جاء لغلبة افراد البيع في ذلك الوقت . ولاحاجة ايضاً للتنبيه على سند الروايات فانها في اعلى مراتب الصحة .

٣) صحيحة الحلبي الثانية عن أبي عبدالله (ع) في حديث قال : الكيل يجري مجرى واحد ، قال : ويكره قفيز لوز بقفيزين . . . ولكن صاع حنطة بصاعين تمر، وصاع تمر بصاعين زبيب اذا اختلف هذا، والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحد ، وقال : لا بأس بمعاوضه المتاع ما لم يكن كيلا او وزناً «كيل او وزن خ ل »[1] .

وتوجد روايات أخرى سندها تام ايضاً ذكر فيها لفظ المعاوضة . وهذه الروايات ذكرت المعاوضة بمعناها الاسمي، وهي ايضاً مطلقة لكل معاوضة سواء كانت بيعية او غير بيعية .

٤) صحيحة سيف التمار قال قلت لابي بصير: احب أن تسأل اباعبدالله (ع) عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق ، قال : فسأله ابوبصير عن ذلك فقال : هذا مكروه، فقال ابوبصير : ولم يكره ؟ فقال: ان علي بن أبي طالب (ع) كان يكره ان يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر ولم يكن علي (ع) يكره الحلال[2] ، ورواها الكليني باضافة جملة زائدة وهي« لان تمر المدينة أدونهما ولم يكن علي (ع) يكره الحلال» .

وتوجد روايات أخرى ذكر فيها لفظ المبادلة ايضاً وسندها معتبر. وهذه الروايات ذكرت الاستبدال الذي هو معنى المعاوضة الاسمي، وهو مطلق لكل استبدال سواء كان في بيع اوفي غير بيع، فان كان الاستبدال في غير البيع فهو

---

١) نفس المصدر/ الحديث الثالث .

٢) الوسائل ج ١٢ باب (١٥) من ابواب الربا حديث (١) ص ٤٤٧ .

الذي يكون ظاهراً عقداً مستقلا، قد نصطلح عليه « عقد المبادلة «ويشمله» اوفوا بالعقود اوتجارة عن تراض » وهو عبارة عن وقوع كل من المالين بدل الاخر وهو الذي كان سائداًقبل ظهور النقود الذي يسمى بعقدالمقايضة الذي لايتميز فيه البائع عن المشتري ولاالثمن عن المثمن، ولذا لايكون هذا النوع من العقود بيعاً. ثم اننا عبرنا بالرواية أنها صحيحة لان سيف التمار هو ابن سليمان التمار الكوفي الثقة ، وسند الشيخ الى ابن محبوب صحيح .

وبعد عرض هذه الادلة الواردة في ربا المعاوضة ـ التي كانت الطائفة الاولى مطلقة ، وكانت الثانية قد ذكرت لفظ البيع ، والثالثة قد ذكرت لفظ المعاوضة والرابعة قد ذكرت الاستبدال ، وكلها ذكرت المتجانسين اذا كانا مما يكال او يوزن ، فاشترطت المساواة ـ نقول :

ان الادلة المتقدمة نستفيد منها حرمة الربا لمطلق المعاوضة والمبادلة بين المالين وما ذكر من ان الانصراف انما يكون الى البيع والتبادر أيضاً كذلك مردود بأنه انما نشأ من كثرة افراد البيع لا من كثرة الاستعمال بحيث نقل المعنى العام للمعاوضة الى البيع . وعلى هذا فلا وجه لاختصاص الربا في البيع كما فعل العلامة الحلي [1] .

وقد ذكر في دليلهم ان المتبادر من اطلاق الروايات هو البيع والقرض «اما غيرهما فلايعلم جريانها فيه فيبقى على اصل الاباحة المؤيد بظواهر الايات والاخبار الدالة على حصول الاباحة بالتراضي ، وعلى حصر المحرمات، وليس هذا منها ، وان الناس مسلطون على اموالهم ، خرج البيع والقرض وبقي الباقي » [2] وذلك : لعدم التمكن من التمسك بالتبادر مع تصريح الروايات بأن

---

١) وكذلك العامة كما تقدم ذلك .

٢) مفتاح الكرامة للعاملي ٤/٥٠٣ .

الربا يقع في المعاوضة والمبادلة واطلاقهما يشمل غير البيع، والانصراف يرد عليه ما تقدم .

وبهذا نعرف أيضاً لاوجه لتعريف الربابانه « بيع احدالمتماثلين المقدرين بالكيل اوالوزن في عهدصاحب الشرع (ع) او في العادة ... »كما فعل صاحب المسالك ،كما لاوجه ايضاً لما ذكر في منهاج السيدالحكيم (قده) في تعريف ربا المعاملة بأنه « بيع احد المتماثلين بالاخر مع زيادة عينية . . . »[1] لما تقدم من اطلاق الروايات التي عرضنا قسماً منها .

وأما ما ذكر كدليل على شمول الربا لكل معاوضة من التمسك بمعنى الربا اللغوي الذي هو الزيادة « فيخرج ما هو حلال بالاجماع ويبقى الباقي تحت التحريم »[2] فهو لاينسجم مع ما تقدم من العموم الفوقاني « أوفوا بالعقود » الذي ذكرنا الرجوع اليه عند الشك في دخول معاملة ما تحت موضوع الربا ، حيث اننا نعلم بأن المعنى اللغوي للربا وهو مطلق الزيادة من غير عوض مراد من الربا الشرعي ـ كما تقدم ـ مع ملاحظة حدود توسيع الشارع لموضوع الربا، وما دمنا قد شككنا في دخول المعاوضات غير البيع ـ كما هو المفروض من المستدل ـ يتحتم علينا الرجوع الى العموم الفوقاني الذي تقدم ذكره فتحل المعاملة .

اذن الدليل الصحيح ما استدل به المشهور وهو الاقوى، فيجري الربا في مطلق المعاوضات كالصلح[3] والمبادلة والمعاوضة للاطلاق . بل يمكن أن

---

١) منهاج الصالحين ٢ / ٤٠ .

٢) مفتاح الكرامة ٤ / ٥٠٣ .

٣) فان الصلح وان كان قوامه بالطرفين لا بالمالين الا ان متعلقه قد يكون المال ، فيصدق عنوان المقابلة بين المالين والمبادلة بينهما ايضاً .

يقال بجريان الربا « في الهبة المعوضة » كما اختاره المحقق في الشرائع وصاحب الجواهر (قده) « لانها وان كانت هبة في مقابل هبة الا أنها في اللب مبادلة بين الموهوبين »[1] وكذلك يجري الربا في الابراء بشرط الابراء ، وقد ذكر بعض الفقهاء انصراف الاخبار عن الهبة والابراء فان تم الانصراف فهو والا فيجري فيهما الربا .

ولنا ان نقول ان الهبة المعوضة تتصور على نحوين :

الاول : ما هو المعروف من ان يهب شخص شيئاً ويشترط على المتهب شيئاً فالهبة هنا عبارة عن تمليك شيء مجاناً ، واما اشتراط شيء على المتهب فهو لايخرج الهبة عن كونها مجانية ، ولذا لو تخلف المتهب لم تقع الهبة باطلة ، اذن ليس مقتضى عقد الهبة هنا تقابل بين المالين فلا يتحقق موضوع الربا .

الثاني : ان يهب شيئاً مقابل هبة الاخر ، فتكون الهبة مقابل الهبة ، وقد استشكل في صحة هذه المعاملة بعض المحققين ومنهم السيد الخوئي (حفظه الله) حيث ناقش في صحة المعاملة المذكورة: بأن المبادلة لابد ان تكون بين مالين موجودين ، اما خارجاً واما اعتباراً في الذمة ، وأما ما كان موجوداً في زمان وانعدم فلا معنى لتبديلة . والمقام من هذا القبيل ، حيث ان تمليك الاول ينتهي امده بقول الشخص (ملكت) فاذا جاء الشخص الثاني وقال (ملكت) فيكون تمليكه هذا بأزاء تمليك غير موجود فعلا ، فيكون العوض معدوماً حين ذكر العوض، ولا يكون المعدوم المطلق معوضاً . ولذلك لو أراد الشارع ان يمضي هذه المعاملة فيستلزم امضاء المعدوم وهو غير صحيح. نعم يمكن أن يقع العقد على شيء موجود فعلا اويمكن أن يتحقق في المستقبل[2] .

---

١) العروة الوثقى ٣/٩-١٠ .

٢) مصباح الفقاهة ٢/٦٦-٦٧ .

وهذا الكلام مستند الى أن معنى الهبة هو المعاوضة بين الفعلين لا نفس العينين .

ويمكن ان يناقش بأن يقال: حتى لو قلنا بأن الهبة بين الفعلين، ولكن المراد من الفعلين هو المسبب الحاصل من الايجاب والقبول، فيكون المراد من الفعل التمليك وهو موجـود وليس بمنعدم ، وحينئذ تكون المعاملة صحيحة ، والهبة تبقى على معناها الحقيقي ، واما اذا قلنا ان الهبة المعوضة هي في اللب مقابلة بين المالين فيكون المال الموهوب من الاول موجوداً حين هبة الثاني، فتكون المعاملة ايضاً صحيحة. ولكن هل يجري فيها الربا ؟والجواب : هو اذا اخترنا ان الهبة المعوضة هي التقابل بين التمليكين فلا يحصل الربـا ، وان اخترنا ان معناها اللبي هو التقابل بين المالين فيحصل الربا مع الزيادة واتحاد الجنس، لان المعاملة تكون صورتها صورة هبة.

وهناك نوع من التعاوض لا بعنوان المعاوضة كوفاء الديون، كما اذا كان المدين الذي عليه ثمانية قد اعطى عشرة، فـان المعطى الى الدائن عوض عما في ذمة المدين، وحينئذ اذا قصد المدين الوفاء بالعشرة في مقابل الثمانية ـ لأنه اعطى الثمانية عوضاً عما في ذمته ووهب الزائد ـ فهل هذا ربا تشمله ادلة الحرمة ؟

وللجواب على ذلك : لابد من مراجعة الادلة التي دلت على تحديد الربا في المعاوضات ، وقد قلنا سابقاً أنها دلت على حرمة الزيادة في المعاوضة او المبادلة في المتماثلن ، وهنا اذا كان اعطاء العشرة بعنوان الوفـاء فلا يتحقق موضوع الحرمة . هـذا والمسالة يمكن ان تطرح في باب القرض ، اذ هذا قد يكون من القرض الذي جر نفعاً ، فان لم يكن بشرط فهو جائز .

والحق ان ايفاء مـا في الذمة اذا لم يكن بعنوان الصلح ، بل كان بعنوان الوفاء فهو لا يمكن أن يحقق موضوع الحرمة ، اذلا تبادل ولا تعاوض حيث

أن الدائن ملك المال الى المدين على وجه الضمان ، والان المدين يريد أن يفي بما في ذمته لانه ضامن للمال فهو وفاء، فقهراً يطبق الكلي على الفرد ويكون الزائد هبة اومالاً قد اعرض عنه صاحبه ، وحتى لوقلنا انه معاوضة في الحقيقة ، فان الاخبار الدالة على الحرمة منصرفة عنها لانها ناظرة الى المعاوضات التي تحصل عند الناس ابتداءاً ، اما ما لايكون معاوضة ابتدائية وانما يسمى معاوضة بعد الانتهاء فتنصرف عنه الادلة المحرمة ، بل تشمله روايات « خير القرض ماجر نفعاً » اذ لم يكن بشرط .

ونفس الكلام نقوله عن الغرامة والقسمة ، كما اذا اتلف زيد مناً من الحنطة الجيدة وبعد ذلك دفع الى المالك مناً ونصفاً من الرديئة، فهنالا تعاوض ابتدائي وانماهناك اتلاف وغرامة، وبعد تحقق الغرامة يقال حصلت المعاوضة فهي معاوضة مجازية بعد تمامية عنوان الغرامة، فلا يكون موضوعاً للحرمة، اي لاتكون اخبار الحرمة شاملة لها. وكذلك القسمة ، اذهي تمييز بين الحقين فلو كانت الشركة بالمناصفة واقتسما بالثلث والثلثين من الجيد والرديء فهو ليس بربا لان القسمة تمييز الحق ، وان حصل عنوان التعاوض بعد التمييز .

ثم انه قد ادعي بأن ظاهر بعض الاخبار المنع من الغرامة في المثل مع الزيادة كما في صحيح الحلبي قال« وسئل عن الرجل يشتري الحنطة ولا يجد عندصاحبها الاشعيراً أيصلح أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال:لا، انما اصلهما واحد » وكذلك صحيح هشام« عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار، فلا يكون عنده مايتم له ماباعه فيقول خذمني مكان قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي مانقص من الكيل. قال (ع) لا يصلح لان اصل الشعير من الحنطة . . . »[1] وكذلك ما في قرب الاسناد عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له ان يأخذ مكانه

١) الوسائل ج ١٢/ باب (٨) رواية (١،٤) ص ٤٣٨ .

رطلا او رطلين زيت ؟ قال : اذا اختلفا وتراضيا فـلا بأس [1] . ولكن كل هذه الروايات ظاهرة في المبادلة لا الوفاء، لان الوفاء لابدان يكون بتطبيق الكلي على فرده [2]، اما اذا اعطى من غير جنسه فهو معاوضة واذا صارت كذلك فيقع الربا فيه. ولذا لا يحتاج الوفاء الى رضا صاحب المال اذا اعطي من مصاديق ما في الذمة بينما اذا اعطينا صاحب المال من غير مصاديق مافي ذمتنا فيحتاج الى رضاه، وهذا هو معنى المعاوضة ، اذ لا معنى لانطباق ما في الذمة على غير فرده الا بافتراض تحقق المعاوضة .

وقد يؤيد هذا الكلام بتعبير الروايات فقد ذكر لفظ الوفاء في الاعطاء من نفس الجنس [3] « عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يبعث بمال الى ارض ، فقال للذي يريد ان يبعث به: اقرضنيه وانا اوفيك اذا قدمت الارض قال: لا بأس» ووردت لفظة الاستيفاء في اعطاء الشعير بدل الحنطة كما فـي صحيحة هشام بن سالم [4] عن أبي عبدالله (ع) فقال الراوي « خذمني مكان كـل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي مانقص من الكيل. قال : لا يصلح . . . » . فالخلاصة : هي أن الربا لا يجري في الوفاء اذا كان من نفس الجنس ، واما الوفاء من غير الجنس الذي لا يكون الا بتوسط المعاوضة فيجري فيه الربا مع الزيادة .

وبعد هذا العرض المتقدم يمكننا القول بأن ربا المعاوضة كما ذكره المشهور

---

١) الوسائل ج ١٢/ باب (١٣) رواية (١١) ص ٤٤٥ وهي ضعيفة بعبدالله بن الحسن فانه مجهول .

٢) الوفاء لغة هو« اعطاء حقه كاملا » وليس معناه ابراء ذمة النفس حتى يكون بغير الجنس ايضاً . المنجد ص ٩١١ .

٣) الوسائل ج ١٢/ باب (١٤) من ابواب الصرف / حديث (٢) ص ٤٨٠ .

٤) الوسائل ج ١٢/ باب (٨) من ابواب الربا / حديث (١) ص ٤٣٨ .

هو : « مبادلـة او معاوضة المتماثلين اذا قدرا بالكيل او الوزن وزاد احدهما على الاخر » والزيادة الحقيقية النقدية في المكيل والموزون مـع المثلية في البدلين هي مايسمى بربا الفضل او ربا الزيادة ، مثل بيع من من الحنطة بمنين منها، او مبادلة درهم بدرهمين اودينار بدينارين. اما الزيادة المعنوية في المكيل والموزون مع المثلية في البدلين ـ كما او كان احدهما نقداً والاخر نسيئة مثل مبادلة من من الحنطة نقداً بمن من الحنطة نسيئة ـ فهو المسمى بربا النسيئة، ولا يتوهم بوجود تناقض من قبل الشارع حيث ألغى ان يكون للاجل قسطاً من الثمن في الربا القرضي فكيف هنا جعل للاجل قسطاً من الثمن ؟ اذ يقال ان الاجل له قسط من الثمن هو القاعدة العامة، ولكن الشارع الغى هذه القاعدة في بعض الموارد (كالقرض) .

ثم ان هذا التقسيم ذكر في كتب العامة ـ كما تقدم ـ وهو تقسيم صحيح ناشىء من اختلاف الزيادة الى عينية وحكمية .ثم ان ربا الفضل لا يقدم عليه العقلاء ، الا اذا كان الطرف الناقص مشتملا على وصف يقع في مقابل المقدار الـزائد في الطرف الاخر ، وحينئذ يكون البائع قد تعلق غرضه بتحصيل كمية اكثر ، والمشتري تعلق غرضه بتحصيل كيفية خاصة، ولذلك يرضى بهذه المعاملة ويقدم عليها، ولذا قد يقال بعدم معرفة حكمة لتحريمه كما في ربا النسيئة فتكون حرمته تعبدية .

وقد يقال في حكمته على وجه الاحتمال ماملخصه : ان تحريم ربا الفضل لاجل ترويج النقد وتوسيطه في المبادلة ، وعـدم اكتنازه عند الناس ، وبهذا يصبح النقد مقياساً للمالية، وهو امر يسهل الكثير من المصاعب التي كانت موجودة في بيع الامتعة بالامتعة .

وأما ربا النسيئة فهو هنا ماتقع الزيادة فيه في مقابل التأجيل والامهال سواء

كان التأجيل استقلالياً كما في الربا الجاهلي الذي تقدم « كان الرجل منهم اذا حل دينه على غريمه فطالبه به قال المطلوب منه له زدني في الاجل وأزيدك في المال فيتراضيان عليه ... » اوكان التأجيل ضمنياً كما في القرض والبيع المثلي نسيئة . وربا النسيئة هو الربا الواضحة حكمته مـن أنه يخرب البيوت ويسبب المفاسد الاجتماعية والاختلال الاقتصادي وتقسيم المجتمع الى طبقتين وما الى ذلك من المفاسد .

وبما أن بحثنا الان في الربا المعاوضي نتعرض لما قاله مشهور الفقهاء من أن الاموال التي يدخل فيها الربـا المعاوضي هي مـا اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة معاً وهي :

١) ـ المثلية في البدلين .

٢) ـ الكيل اوالوزن .

٣) ـ الزيادة سواء كانت حقيقية او معنوية .

وكل هذه الامور الثلاثة دلت عليها الاخبار .

اما المثلية في البدلين :فهوواضح من المثلية التيوردت فيالاخبارالكثيرة، ومعهاتحرم الزيادة وتجب المساواة،وباختلاف المثليةلابأس بالتفاضل، ولاحاجة لذكرها هنا بالخصوص .

وأما الكيل أوالوزن : فقد صرح باعتباره في روايات كثيرة ايضاً ، منها : الموثقة التي رواها عبيد بن زرارة قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول : لايكون الربا الا فيما يكال او يوزن[١] .وهناك طائفة من الروايات تنفي البأس عن التفاضل اذا لم يكن مكيلا او موزوناً[٢] .

وقـد اكتفى الامامية بهذه الروايات التي تشخص موضوع الربا المعاملي

١،٢) الوسائل ج١٢ باب (٦) من ابواب الربا حديث (٣) وغيره ص ٤٢٤-٤٣٥

على وجه العموم في كل متماثلين اذا كان من المكيل والموزون عن البحث حول العلة التي بموجبها حرم التفاضل في الأصناف الستة عند العامة، ولو اطلع السنهوري وابناء العامـة على هذه التصريحات في الرواية لتحديد الموضوع العـام للربا وعرفوا أن مـا قاله الائمة (ع) هو مستند الى النبي (ص) عن الله تعالى لما قالوا بترجيح حجة الشافعية في معرفة العلة على الحنفية لو انتهجوا منهج الحق من الاخذ بالنص .

وأما الزيادة :فقد صرحت الروايات ايضاً بحرمتها في المكيل والموزون اذا كانا متماثلين ، فمنها صحيحة ابي بصير وغيره عن ابي عبدالله عليه السلام قال : الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزاد واحد منهما على الاخر [١] .

وهناك روايات ذكرت عدم البأس من كونهما سواء بسواء ومعنى ذلك بمفهوم المخالفة هو وجود البأس اذا لم يكونا كذلك، منها موثقة سماعة قال: سألته عن الحنطة والشعير فقال : اذا كانا سواء فلا بأس . . . الخ [٢] ولا يضر اضمارها لانه ناشىء من تقطيع الروايات (على يـد من جمع الحديث وبوبه) للامانة في النقل . وهذه الروايات وان كانـت بصدد بيان ان الحنطة والشعير اصلهما واحد ، الاأنها ايضاً تبين البأس في الزيادة .

هـذا ، ويمكن الاستدلال على عدم صحة الزيادة بالروايات الكثيرة التي ذكرت المثلية، حيث ان المثليه كما يجب ان تكون باتحاد نوع البدلين، يجب ان تكون باتحاد القدر ايضاً ، فان زاد احدهما على الاخر لـم تحرز المثلية فيكون ربا .

ثم انهم ذكروا من اطلاق الزيادة الـواردة في الروايـات يفهم المنع في

---

١) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا حديث(٣) ص ٤٣٨ .
٢) نفس المصدر حديث (٦) ض ٤٣٩ .

الزيادة العينية (الحقيقية) والزيادة الحكمية (المعنوية) اي كلما تحقق عنوان الزيادة بأي شكل كان فهو ربا ، والزيادة لها اشكال :

الشكل الاول: اذا كانت الزيادة عينيةعلى وجه الجزئية من مثل العوضين اوغيره .وهنا عدم تحقق المثلية المشترط فيالروايات مفهوماً ومنطوقاً واضح .

الشكل الثاني : اذا كانت الزيادة عينية على وجه الاشتراط بحيث لم تكن الزيادة في مقابل شيء ، فأيضاً هنا لم تتحقق المثلية في العوضين المتماثلين .

الشكل الثالث : اذا كانت الزيادة غير عينية وكانت ما لا كاشتراط سكنى دار او خياطة ثوب ، فأيضاً لم تتحقق المثلية ولم تكن سواء بسواء .

الشكل الرابع : اذا كانت الزيادة حكمية كما اذا باع مناً من الحنطة بمن الى شهر . ولكن بعض الفقهاء ذكر : ان القدر المتيقن من الزيادة هي العينية اوما بمنزلتها ، [1] واما اذا كانتالزيادة حكمية فمقتضى عمومات الحل الجواز .

ولكن يمكن أن يستدل لكون الزيادة الحكمية ربا بصحيحة محمد بن قيس [2] قال : « قال اميرالمؤمنين عليه السلام :لا تبع الحنطة بالشعير الا يداً بيد ولاتبع قفيزاً من حنطة بقفيزين منشعير » فنحن اذا علمنا أن الحنطة والشعير هما مثلان في باب الربا ، فعدم جواز البيع نسيئة يكون لاجل الاجل الذيله قسط من الثمن ، فتحصل الزيادة الحكمية المحرمة .

ولكن قد يقال بأن المنع الوارد في هذه الرواية ليس من باب الربا، لان المثليةهنا متحققةعرفاً فيحتمل أن يكون النهيحكماً خاصاًفي« الحنطة والشعير» [3]

---

1) العروة الوثقى ٣/ ٥ .

2) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) منابواب الربا حديث (٨) ص ٤٣٩ .

3) كالحكم في بيع الصرف ، ويؤيده الخبر العامي « بيعوا الذهب بالورق والورق بالذهب ، والبر بالشعير والشعر بالبر كيف شئتم يداً بيد » .

وبهذا لاتكون الرواية دليلا على حرمة بيع كل متماثلين نسيئة. وعلى هذافتكون الزيادة الحكمية في بيع المتماثلين غيرمنهي عنها في الروايات فلاتكون محرمة خصوصاً اذا لم يصدق عليها عنوان الزيادة المحرمة. ولعله لاجل هذاذكر صاحب الجواهر (قده) « اذا كانت الزيادة حكمية ، كالاجل فلا خلاف محقق معتد به في عدم الجواز »[1] وذكر صاحب الشرائع (قده) « لا يجوز اسلاف احدهما (المتماثلان) في الاخر على الاظهر »[2] .

ثم انه حتى اذا نظرنا الى الروايات الواردة في القرض التي تقول « انما جاء الربا من الشروط » وسلمنا أن البيع نسيئة للمتساويين شرط، وأن بيع المثل بمثله نسيئة هو قرض خصوصاً في النقود ، فمع ذلك لايفيد في التحريم وذلك لان الشرط الذي يأتي منه التحريم هو الشرط للمقرض ، واما هنا فالشرط هو للمقترض فلا تحريم .

ولكن الحق :أن بيع المثل بمثله نسيئة ليس هوقرضاً لان القرض هو التمليك مع الضمان الى مدة والمفروض انه انشأ البيع وقصد معناه حقيقة وهو مبادلة مال بمال نسيئة ، وحينئذ يكون الاجل زيادة في احد العوضين عرفاً وعقلائياً ـ كما تقدم ـ فتشمله ادلة الحرمة لعدم وجود التماثل، لان في احدهما مناً من الحنطة وفي الاخر مناً مع الاجل ، وبما أن الاجل ، له قسط من الثمن فحصل الربا[3] .

١، ٢) الجواهر ٢٣/ ٣٤٠ .

٣) قد يقال ان بيع المثل بمثله نقداً ليس قرضاً ، ولكن بيع المثل بمثله نسيئة هو قرض ، حيث أن المدين إذا بقي عنده الشيء الذى استدانه الى نهاية الاجل واعطاه الى الدائن فقد برأت ذمته وهذا معناه أن بيع المثل بمثله نسيئة هوعبارة عن قرض لانه حقيقة هو تمليك مع الضمان ، وعلى هذا فيكون مثال الربا الحكمى فى صورة قرض فلان شيئاً الى سنة مع شرط تأجيل الدين الذى على ستة اشهر او فى صورة بيع شيء مثلى بمثله نسيئة مع شرط تاجيل الدين الذى على الى سنة .

ثم ان بعض الشروط التي تذكر في بيع المتماثلين قد لا يصدق عليها عنوان الزيادة عرفاً كاشتراط كنس المسجد او اعطاء شيء للفقير او اتيان الصلاة في اول الوقت او المواظبة على صلاة الليل وامثال ذلك . اذن ليس كل شرط في احد العوضين يتحقق به الربا .

ثم انه لاجل أن نكون على معرفة اكثر بهذه الاركان الثلاثة للربا، نرى من الجدير بالامر تحديدها بصورة واضحة، فنرجع الى الادلة المعتبرة لمعرفة ضابط كل واحد من هذه الاركان .

١ ـ ضابط المثلية في البدلين :

اننا اذا نظرنا الى الروايات الواردة في الباب نراها قد ذكرت لتحديد المثلية عناوين مختلفة وامثلة كثيرة، فمنها ماذكر بالتصريح اتحاد النوع [١]، وقسم منها دل بمفهومه على اتحاد الجنس [٢]، وقسم آخر دل بمنطوقه على اتحاد الجنس [٣] وقسم منها ذكر اتحاد الصنفين بالمفهوم [٤]، واكثر الروايات ذكرت التماثل بين العوضين ، بينما ذكرت روايات أخرى كون احدهما اصلا للاخر [٥] او فرعين لاصل واحد [٦] .

وقد ذكر الفقهاء التعبير باتحاد الجنس كشرط لتحقق الربا في المعاملة، او كون أحدهما أصلا للاخر، اوكونهما فرعين من جنس واحد، مع تصريحهم

---

١) الوسائل ج١٢/ باب (١٣) من ابواب الربا حديث (٥) ص ٤٤٣ .
٢) المستدرك ٨/ ٤٨٠ .
٣) الوسائل ج ١٢/ باب (١٦) من ابواب الربا حديث (٣) ص ٤٤٨ .
٤) نفس المصدر/ حديث (٧) ص ٤٤٩ .
٥،٦) الوسائل ج ١٢/ باب (٨) من ابواب الربا حديث (٤و١) ص ٤٣٨ .

بأن المراد من الجنس هنا هو معناه اللغوي العرفي وهو الذي يسمى بالنوع عند المناطقة الذي يختلف بالفصل المقوم .

ولكن لماذكر في الجواهر من أن الوصول الى معرفة الذاتيات ـ حتى يعرف النوع ، ويفرق بينه وبين الجنس والصنف ـ متعسر، لانرى لزاماً علينا أن نعبر بالجنس خصوصاً اذا نظرنا الى أكثر الروايات التي عبرت بالمثلين والشيئين. ومن الامثلة التي ذكرت لها نعرف أن المراد هو الاتحاد بين شيئين بالعنوان الخاص الذي لا يكون عنوان اخص منه ، نعم قد يختلف هذان الشيئان بالاوصاف ولكنهما متحدان عنواناً .

وبهذا نعرف أن الروايات التي ذكرنا اختلافها انما تشير الى اتحاد العنوانين كحنطة جيدة بحنطة رديئة، اوحنطة حمراء بحنطة صفراء ، او تمر زهدي بتمر عمراني اوحنطة بدقيق، اودقيق بسويق فان كل هذه الافراد متحدة بالعنوان وان كانت مختلفة بالصفات، وحتى الروايات التي ذكرت اتحاد الصنفين لايراد منها الصنفين المنطقيين، وانما المراد ماذكرناه بقرينة الامثلة التي ذكرت له . وهذا الاتحاد في العنوان والتماثل انما يكون معتبراً اذا كان عند العرف كذلك، فيكون الميزان في المثلية هو اتحاد العناوين بحسب الفهم العرفي، خصوصاً اذا لحظنا أن الشارع يخاطب الناس ، ولا يخاطب قسماً منهم ، ولعل الاتحاد بالعنوان عرفاً يكشف عن الاتحاد في الحقيقة النوعية .

واما اختلاف العنوان (كالحنطة والشعير) فيجري فيه الربا لما ذكرته الروايات من أن الشعير من الحنطة وأنها هي أصله[1]، وقدقالت الروايات بأن الربا يثبت بين الاصل والفرع ،كما ذكرت الروايات ايضاً جريان الربا بين فرعين

---

١) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا .

لاصل واحد وان كانا مختلفي العنوان كاللبن والزبد ، او كالسويق والدقيق [1] .

وقدنقول باستثناء الاخيرين من عمومات الحل حيث حكم الشارع بربويتها من باب توسيع موضوع الربا الى ما يشمل الاختلاف بالعنوان بهذا المقدار (اي بتغير الصورة) فتكون ادلتها حاكمة على ادلة الربا في موضوعه .

نقول: ان مسألة الحنطة والشعير لاينبغي الاشكال فيحكمها من حيث توفر الأدلة ووضوحها في هذا المورد، فمن الروايات صحيحة [2] هشام بن سالم عن أبي عبدالله (ع) قال « سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه ، فيقول له خذمني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي مانقص من الكيل قال:لايصلح لان اصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه الدراهم بحساب ما نقص من الكيل » . وصحيحة أبي بصير [3] عن ابي عبدالله (ع) قال : « الحنطة والشعير رأساً برأس لايزادواحد منها على الاخر » . وصحيحة الحلبي [4] عن أبي عبد الله (ع) قال « لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة ، ولايباع الا مثلا بمثل والتمر (الثمن خ ل) مثل ذلك ، قال وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها الاشعيراً أيصلح له أن يأخذ اثنين بواحد ، قال انما اصلهما واحد وكان علي (ع) يعد الشعير بالحنطة » .

ومع هذا فقدحصل الاختلاف بين ابناءالعامة انفسهم، وبين الامامية ايضاً، فذهب قسم الى اتحاد الحنطة والشعير في المثلية والعنوانية ، بينما ذهب قسم

---

١) الدقيق هوالطحين ، والسويق هو دقيق مقلو من الحنطة او الشعير كما فيمجمع البحرين ٥/١٨٩ .

٢) الوسائل ج ١٢/ باب (٨) من ابواب الربا حديث (١) ص ٤٣٨ .

٣) نفس المصدر / الرواية الثالثة .

٤) نفس المصدر / الرواية الرابعة .

آخر الى أنهما مختلفان في العنوانية والمثلية [1] ولعل توجيه الاختلاف في هذه النقطة راجع الى قوله (ع) (لان اصل الشعير من الحنطة) او (وأن اصل الشعير من الحنطة) او (وأن اصلهما واحد) ، فما هو المراد من هذا الكلام ، وهل يمكن أن يستفاد منه قاعدة كلية في المقام فتكون الاشياء من اصل واحد نوعاً واحداً يحرم الربا فيها ؟

وقد ذكر البعض احتمال ان يكون المراد من (أن اصلهما واحد) أنهما كانافي بداية الامر بذراًمن نوع واحد،ثم نتيجة للتحولات ـ والتطورات واختلاف المناخ واختلاط هذا البذر مع بذور اخرى ـ تعدد هذا البذر لهذين النوعين وهذا واضح اذا لاحظنا ان حبة واحدة ربما تختلف ثمارها بـاختلاف الأرض والماء والهواء وتربيتها وتركيبها ، فيحتمل أن يكـون الشعير مثلا في الاصـل منشعباً عن الحنطة .

وهذا وان كان كلاماًعاماً حيث أن جميع الاشياء الممكنة في العالم اصلها واحد كما يذكر ذلك الفلاسفة، فيكون حينئذ أن جميع الاشياء منشعب بعضها من بعض او أصلها واحد، الا أن التحريم الوارد في المقام انما هو راجع الى

---

١) وقد ذهب الاختلاف بين ابناء العامة ، بين مدرسة اهـل الحديث واهل الرأى ، فالاولى كان مركزها فى المدينة وعلى رأسها مالك بن أنس وهوقد تعرض لهذه المسألة فى الموطأ وذهب الى اتحاد الحنطة والشعيرفى الجنس واعتمد فـى ذلك على اجماع فقهاء المدينة ، بينما الثانية التيمقرها الكوفة وعلىرأسها ابوحنيفة ذهب الى أنالحنطة والشعير شيئان . واما فقهاءالخاصة : فابن الجنيد وابن عقيل وابـن ادريس ذهبوا الى التعدد باعتبار أختلاف الحنطة والشعير لغة وحساً وصورة ولوناً وطعماً وادراكاً، وهذا حسب مسلكهم فى الاصول مـن عدم حجية خبر الواحد الذى أفاد الوحدة بينهما ، بينما ذهب الغالب من علماء الخاصة الىالوحدة بينهما باعتبارحجية خبر الواحد الذى يصرح بالوحدة بينهما.

العناوين، وبما أن الحنطة عنوان غير الشعير خارجاً فلا يفيده هذا الكلام في ربويتها، وعلى فرض هذا الاحتمال، فهل جملة (أن اصلهما واحد) وامثالها قاعدة كلية ؟ بحيث تكون الاشياء التي اصلها واحد نوعاً واحداً ؟

نقول: ان هذا اللسان هو لسان حكمة لا علة ، لعدم امكان الاطلاع عادة على اصل الاشياء خصوصاً عند الفقهاء والمكلفين، فكيف تجعل هذه كبرى مع عدم تمكن المكلفين من تطبيقها في مواردها ؟ ولهذا نقول ان هذا اقرب مايكون الى حكمة الحكم قد ذكرها الشارع لتحريمه مبادلة الحنطة بالشعير مع التفاضل .

هذا وقد نسب الى المشهور في مسألة (التفاضل بين الاصل والفرع، وبين نفس الفروع) عدم الجواز، كالحليب نجعل منه لبناً وجبناً وزبداً، والحنطة نجعلها دقيقاً وسويقاً ، واستدل على رأي المشهور بروايات الحنطة والشعير (وانهما من اصل واحد) واستنتاج قاعدة كلية ، منها. نقول أما مسألة الاصل مع الفرع فمستند المشهور هو الروايات في المقام وهي :

١ ـ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال « الحنطة بالدقيق مثلا بمثل والسويق بالسويق مثلا بمثل ، والشعير بالحنطة مثلا بمثل لا بأس به»[١] وكذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) وغيرها. وقد ذكر في الجواهر عدم وجود القول بالفصل بين هذه الموارد وبين غيرها فيتم الاستدلال بها على الموضوع،وذكر مؤيداً لهذا الاستدلال وهو «عدم العثور على خلاف في شيء من هذه القاعدة الا ماعن الاردبيلي (قده) من التأمل في ذلك وأنه غير منضبط على القوانين من حيث عدم صدق الاسم الخاص على الجميع وعدم الاتحاد في الحقيقة، وبهذا لو حلف الايأكل احدهما لم يحنث بأكل الاخر، فيحتمل كونهما

---

١) الوسائل ج ١٢/ باب (٩) من ابواب الربا حديث (٢و٤) ص ٤٤٠ .

جنسين يجوز التفاضل فيهما »[1] .

وقد أجاب شيخ الطائفة صاحب الجواهر (قده) عن تأمل الاردبيلي (قده) بأن القاعدة الاولية هي دوران الاحكام مدار الاسماء والعناوين الأأن المورد الذي نحن فيه مستثنى من تلك القاعدة للادلة الكثيرة التي ذكرناها ، فيكون موردنا هذا دائراً مدار الحقيقة الاصلية وان اختلفت اسماء افرادها .

وهذه المناقشة صحيحة في كل اصل مع فرعه ، او بين الفروع اذا كانت الحقيقة موجودة فيهما ، وحينئذ يكون الامر أخص مما ذهب اليه المشهور من أن كل اصل مع فرعه وكل الفروع يجب البيع فيها متساوياً سواء كانت الحقيقة موجودة فيها ام لا .

وهنا نقول : ان التحولات الفرعية على اقسام :

١ ـ قد يكون التفريع بواسطة التجزئة والاشتقاق والتحليل كالنفط الذي تتكون منه بعض المشتقات ، اوالسكر من بعض الفواكه والخضروات .

٢ ـ قد يكون التفريع بواسطة التركيب كما في بعض الفواكه المتفرعة من التركيب .

٣ـ قد يكون التفريع بواسطة تغيير صوري في الاصل كما في الدقيق بالنسبة الى الحنطة ، فان الحنطة اذا فرقت اجزاؤها صارت دقيقاً .

٤ ـ قد يكون التفريع بواسطة التحولات الطبيعية او بالوسائل .

٥ ـ قد يكون التفريع بواسطة الاستحالة وغير ذلك .

ولا يمكن الالتزام بما ذكره المشهور من الربا في كل اصل مع فرعه، وبين الفروع ، اذ لازم هذا هو عدم جواز التفاضل بين السكر والشوندر ، وبين الخل المتخذ من التمر مع التمر ، وغير ذلك من العناوين التي صرحت الروايات

---

١) ٢٣/ ٣٥٠-٣٥١ .

بجواز التفاضل فيها اذا اختلف الشيئان .

والتحقيق: فنحن اذا رجعنا الى الروايات التي ذكرت عدم جواز التفاضل بين الأصل مع الفرع اوبين الفروع نجدها لاتتجاوز هذه الامثلة« الدقيق بالحنطة البر بالسويق، السويق بالدقيق» فنلتزم بعدم جواز التفاضل في هذه الامور وامثالها التي تحفظ معه ماهية الاصل ظاهراً عند العرف، واما في غيرها فنلتزم بأدلة جواز التفاضل اذا اختلف الشيئان .

وقد يستدل للمشهور بروايات الحنطة والشعير من (أن أصلهما واحد) ولكن قد ذكرنا ان هذه الروايات لا يستخرج منها قاعدة كلية ، وانما هـو امر تعبدي وتوسيع من دائرة حرمة الربا ، وما ذكر من أن اصلهما واحد هو حكمة للحكم لا علة .

وبعبارة اوضـح :ان الامام (ع) عندمايجيب بعدم جواز التفاضل بين الحنطة والشعير يحصل اشكال وتسائل عند السائل، وهذا التسائل ناشيء من اختلافهما عنواناً فكيف يحصل فيه الربا، ولذلك يكون الامام (ع) قد أجاب على سؤال مقدر فقال ان اصلهما واحد او أن اصل الشعير من الحنطة ، وهذا الجواب عن السؤال المقدر لا يمكن أن يكون قاعدة كلية في كل اصل مع فرعه مع اختلافهما عنواناً وعند العرف، لانه جواب عن خصوص ما حكم به الشارع من الربا في الحنطة والشعير ، فيكون الشارع قد وسع مـن دائرة الربـا فشملت الحنطة والشعير ، واما غيرهما فيكون على القاعدة من أن الاختلاف في الاشياء يجوز التفاضل .

تحقيق الاصل فى المقام :

ثم اننا لوشككنا في شيئين هل أنهما متماثلان اومختلفان فماهي القاعدة ؟

فقد يقال: ان احراز اتحاد العنوان او التماثل هو الاساس في الحرمه ،فمالم نحرز ذلك يكون الشك في شرط الاتحاد والتماثل ، وحينئذ يكون الشك في الشرط شكاً في المشروط ، فنتمسك بالعموم الفوقاني للحل بعد احراز عنوان البيع كما هو الفرض .

ولكن قد يشكل فيقال : ان الحرمة مشروطة بالاتحاد والتماثل ، وكذلك الحلية ، فانها مشروطة بالاختلاف وعدم التماثل ، لقوله « اذا اختلف الشيئان فبيعوا كيف شئتم» فاذالم نحرز شرط الحرمة كذلك لم نحرز شرط الحل ، وفي هذه الحالة وان كان يمكننا التمسك بالاصل الذي هو عدم الحرمة ولكن لا يفيدنا في صحة ترتب الاثر ، لاننا نشك في سبب النقل والانتقال فيبقى أصل عدم ترتب الاثر على حاله ، وهو معنى أصالة الفساد في المعاملات كما ذكر المشهور .

والحق أن يقال : بامكان التمسك بالحل في المشتبه بالتماثل وذلك للشك في ربويته وحرمته ، والاصل العملي هو عدم كونه ربوياً وحراماً ، وبهذا يتنقح موضوع التمسك بالعموم الفوقاني لاوفوا بالعقود وامثالها . واما اشتراط الحل في الاختلاف فهو لا يمكن الالتزام به هنا لان الاختلاف غير محرز ايضاً، ولا أصل عملي ينقح لنا موضوع التمسك بالحرمة ، فلا يجوز الرجوع الى عمومات التحريم . ولعله لهذا ذكر في الجواهر اقتصار الاصحاب الشرطية في المحرم دون غيره [1] .

وقد يقال : بأن الاصل العملي هنا هو عدم الانتقال (لا عدم كونه ربوياً) اذا شككنا في الانتقال وعدمه فالاصل عدم النقل والانتقال ، فلا يتنقح موضوع التمسك بالعموم الفوقاني لاوفوا بالعقود . والجواب : ان هذا الاصل مسببي ، لانه مسبب عن أن هذا العقد الذي حصل بين الشيئين الذي نشك في تماثلهما

---

١) الجواهر ٢٣ / ٣٤٠ .

هل هو عقد ربوي اوغير ربوي [1] فان كان الاصل فيالسبب يقول لم يكن العقد ربوياً ولو قبل التشريع، فلا شك في الانتقال وعدمه ، وحينئذ يتنقح موضوع « اوفوا بالعقور » [2] ولولا هذا الاصل اللفظي لكان المورد مورداً لاصالةالفساد ،

---

١) اى نشك فى وجود شرط فى هذا العقد املا ؟ فالاصل عدم الشرطية الزائدة ، اى عدم كونه ربوياً .

٢) زيادة توضيح : ان الموارد التى يقع البيع عليها ونشك انها متماثله او مختلفة راجعة الىالشك فى شرطية الاختلاف فى هذا البيع، فان اجرينا اصالة عدم الشرط الزائد فى هذا البيع يكون المورد حينئذ من موارد التمسك بـ «اوفوا بالعقود» .

وتوضيح ذلك ، اننا اذا شككنا فى بيع قد وقع هل يشترط فىصحته الاختلاف اذا بيع متفاضلا ام لا ؟ فاذا اجرينا اصالة عـدم اعتبار الشرط الزائد تنقح موضـوع « اوفوا بالعقود » و« أحلالله البيع » .

فان قيل : ماذا تقولون فى ما يقوله المشهور من اصالة الفسادفى المعاملات ؟

قلنا : للغلب على ذلك يوجد حلان :

(الحل الاول)أن اصالة الفساد فىالمعاملات محكومة بأصل عدم اعتبارالشرطالزائد بمعنىأنأصلعدماعتبارالشرط الزائد(الاختلاف) ينقحموضوعاطلاقات صحةالمعاملهكأوفوا بالعقود واحلالله البيع ومع وجود الاصل اللفظى لاينتهى الدور الى اصالة الفساد . نعم غايه الامر الحكومة متوقفة على امرين، الاول :أن يكون أصل عدم اعتبار الشرط الزائدفى رتبة الموضوع لاصالة الفساد ، وأن يكون منشأ الشك فى الموضوع لاصالة الفساد مسبباً شرعياً عن الشك فى اصالة عدم اعتبار الشرط الزائد . الثانى : ان يكون له أثر شرعى .

أمـا الامر الاول فحاصل لان الشك فى الفساد مسبب عن الشك فى اعتبار الشرط الزائد ، الا أن التسبب ليس شرعياً «كما فـى محكومية استصحاب نجاسة اليد المغسولة بماء مستصحب الطهارة» بلأن التسبيب عقلىلان العقل يحكم بعدماجعل الشارعالاختلاف شرطاً للعقد المؤثر فى البيع مـع التفاضل بـأن الشرط اذا انتفى انتفى المشروط ، واذا وجد الشرط وجد المشروط .

وأما الامر الثانى فقد يقال بعدمه لانمجرد عدم الشرط الزائد لايثبت مؤثريةالاجزاء الاخرى الابالاصلالمثبت كماناصلعدم جزئية السورة مثلالايثبت انالمطلوب هوالاجزاء

لان عـدم الشرطية الزائدة مع الاغماض عن وجود دليل لفظي لايكفي لاثبات الصحة ، بل الاصل عدم الانتقال . اذن لا بأس بالتفاضـل بين السلت والشعير وبين العلس والحنطة ، لعدم معرفة ان العلس من جنس الحنطة وان السلت من جنس الشعير .

اذا اختلف الشيئان فبيعوا كيف شئتم :

اي في ربا النسيئة لايعتبر المثلية في البدلين ، ومورد الكلام هنا ما اذا كان العوضان من العروض وكانا مما يكال اويوزن . اما اذا كان العوضان كلاهمـا نقدين، فيدخل في بيع الصرف ولا يجوز النسيئة فيه ، واذا كان احد العوضين من النقود والاخر من العروض، فان كان الاجل للثمن فهو نسيئة ، وان كان الاجل للمثمن فهو بيع سلم ، وهذا لا اشكال فيه .

ومما تقدم في ضبط معرفـة المثلية في العوضين التي هي ركـن في تحقق الربا، يفهم انه لا ربا في صورة اختلاف العوضين في المثلية او العنوانية، ومعنى

الاخرى ، ولذلك فلابد من حل لهذه المشكلة، ولهذا احتجنا الى الحل الثانى وهوالعمدة (الحل الثانى) ان العقد الفاقد للشرط المشكوك (الاختلاف) ماد منا لانشك فى صدق (البيع) عليه عرفاً فهو مشمول لاطلاقات صحة المعاملة (كأوفوا بالعقود) واما احتمال اعتبار الشرط الزائد فهو ملغى باطلاق الدليل الذى هو نفى احتمال القيود المشكوكة والشروط المشكوكة. نعم يبقى موارد لاصالة الفساد فى المعاملة وهى موارد الشك فى الصدق العرفى، كما اذا كان الشرط المشكوك ركناً يخل بالصدق العرفى للمعاملة ، وحينئذ لايمكن التمسك بالاطلاق فينتهى الدور الى الاصل العملى وهو اصالة الفساد ، ولاتكون اصالة الفساد محكومة لاصالة عدم اعتبار الشرط الزائد ، لان هذا الاصـل لوكان راجعاً الـى اطلاق ادلة صحه العقد فالمفروض عدم احراز شمول الاطلاق للمقام ، ولو كان اصلا مستقلا مثلا فهـو لايفيد لانه لايثبت صحة العقد .

ذلك جواز البيع متفاضلا ومتساوياً نقداً ونسيئة كما ذهب الى ذلك المشهور .
ولكن مع ذلك وردت الروايات الكثيرة التي تجوز التفاضل في هذه الصورة ولكن تقيده بالنقد (يداً بيد) فمن ذلك صحيحة الحلبي[1] عن أبي عبدالله (ع) قال : ما كان من طعام مختلف أومتاع اوشيء من الاشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد ، فأما نظرة فلا يصلح ، وامثالها كصحيحة محمد بن مسلم قال «اذا اختلف الشيئان فلا بأس به مثلين بمثل يداً بيد » .

وقد حمل البعض لفظ «لا يصلح» على الكراهة بدعوى أنها تفيد عدم الصلاح، ويمكن تقريب هذا الاستدلال اكثر بدعوى أن الشيء قد يكون موصوفاً بأحد اوصاف ثلاثة، اما الصلاح واما الفساد واما عدمهما ، فالرواية التي تقول ليس فيه صلاح اولا يصلح لا تثبت وجود الفساد فيه، اذ قد يكون موصوفاً بعدم الصلاح والفساد ايضاً . وبهذا تكون لفظة لا يصلح دالة على المبغوضية بالمعنى الاعم التي تشمل الكراهة[2] .

ولكن الصحيح ـ كما ذهب اليه النراقي في عوائده[3] ـ أن الصلاح خلاف ونقيض الفساد عند العرف ، فنفي الصلاح اثبات الفساد كما ذكر ذلك ايضاً عن اللغويين كالجوهري والطريحي[4] ، فان ذكرت الروايات كلمة لا يصلح فمنعى ذلك أنه فاسد ولا يجوز ، وهذا هو المتبادر من قول الطبيب لمريضه لا يصلح لك الغذاء الفلاني ، فان المريض يفهم فساد الغذاء له ، ونفس هذا التبادر موجود

---

١) الوسائل/ ج ١٢/ باب (١٣) من ابواب الصرف/حديث (١و٢)/ص٤٤٢.
٢) اختلف الاصحاب فى أن مفاد «لا يصلح» هل هو الكراهه او الفساد او الحرمة ؟
٣) عوائد الايام/ ص ٨١ .
٤) مجمع البحرين ٣٨٧/٢ باب صلح «يقال صلح الشيء من باب قعد وصلح بالضم لغه خلاف فسد» .

في زمن المعصوم (ع) كما نجد ذلك في رواية عبدالرحمن بن الحجاج [1] «اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام، فأشتري منهم الفراء المتجارة ، فأقول لصاحبها أليس هي ذكية فيقول بلى ، هل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال لا ولكن لابأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية ، قلت وما أفسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة » فالراوي فهم من قول الامام لا يصلح الفساد واستفسر عن سببه . واذا ثبت الفساد في الربا المعاوضي جاءت الحرمة لوجود ادلتها الخاصة هنا .

واما المفهوم من الصحيحتين فهو وجود البأس اذا كان البيع على نحو النسيئة والبأس ظاهر في الحرمة [2] لان عدم البأس قد قيدته الصحيحة على أن يكون يداً بيد ، فاذا انتفى هذا القيد فقد انتفت الاباحة وهو معنى الحرمة .

ثم على تقدير أن كلمة لا يصلح ظاهرة في الكراهة ، الا أنها هنا تدل على الحرمة وذلك: لان لايصلح قدجعلته الرواية في مقابل «فلا بأس يداً بيد» وحينئذ الذي يكون في مقابل فلا بأس هو البأس وهو ظاهر في الحرمة قطعاً .

ولا يخفى على من راجع الروايات الواردة في الباب ظهور وضوح استعمال لايصلح في عدم الجواز، فان الاستعمال وان كان اعم من الحقيقة الا أن تصريح اللغويين بكون الصلاح نقيض الفساد يوضح لنا أن لايصلح المستعملة في عدم الجواز مستعملة استعمالا حقيقياً في معناها الذي هو الفساد .

فالخلاصة : أن لا يصلح (نهي) فان وردت في المعاملات فهي ظاهرة في

---

١) الوسائل / ج٢ / باب (٦١) من ابواب النجاسات، حديث (٤) / ص١٠٨١ . ولاحاجه الى اعتبار الرواية هنا، لان فهم الراوى هو الشاهد فيها .

٢) ذكر السيد اليزدى (قده) أن جملة من الاخبار فى المقام مشتمله على قوله عليه السلام «لا يصلح او يكره» ولكننا لم نجد فى مقامنا دليلا بلفظ الكراهة .ملحقات العروة٣ / ٢٤ .

الفساد لظهور النهي بوجود مانع من الامضاء، وان وردت في الأفعال الخارجية فهي ظاهرة في الحرمة لظهور النهي بوجود مفسدة في المنهي عنه ،وحينئذ ففي موردنا المعاملة فاسدة محرمة .

ثم انه يوجد ايضاً في بعض الاخبار «لا ينبغي اسلاف السمن بالزيت »ونحن ما دمنا لا نقبل ما ذهب اليه السيد الخوئي (حفظه الله) من دلالتها على الحرمة مستدلا بالاية الكريمة ، على لسان سليمان (ع) « وهب لي ملكاً لا ينبغي لاحد من بعدي»[1] اي لا يمكن أن يكون لاحد من بعدي، اذ أن لا ينبغي في هذه الجملة تدل على عدم الامكان بالقرائن المحفوفة بالكلام مثل « لاحد من بعدي » .

نقول :انها صالحة للدلالة على الحرمة والكراهة ولكن مع القرينة، اذنقل أن لفظ «لا ينبغي» في اللغة بمعنى «لايتيسر» ،وبما أن عدم التيسر في التشريعات مساوق للحرمةفتكون دالة عليها، ولكن حكى في مجمع البحرين[2] عن المصباح انه حكى عن الكسائي انه سمع من العرب« وما ينبغي أن يكون كذا اي ما يستقيم وما يحسن » ، وهذا مناسب للكراهة الاصطلاحية ، وهذان النقلان يؤيدان ما ذهبنا اليه من أن «لا ينبغي » تدل على الحرمة وعلى الكراهة الاصطلاحية ولكن بالقرينة ، والقرينة هنا موجودة ، وهي تجويز بعض الاخبار لبيع الطعام بالطعام متفاضلا نسيئة كما في بيع السلف، وهذه الاخبار هي التي تدلنا بصورة واضحة على كراهة بيع المتماثلين متفاضلا نسيئة، اذما ذكرناه من الكراهة هو مقتضى الجمع بين الروايات المانعة والروايات المجوزة ، ومن تلك الروايات المجوزة اولا : ماهو مطلق يشمل النقد والنسيئة :

أ ـ كرواية سماعة (موثقة) قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب ، فقال :

---

١) سورة ص : ٣٤ .

٢) ١/٥٥ مادة بغا .

لايصلح شيءمنه اثنان بواحد ، الا أن يصرفه نوعاً الى نوع آخر، فاذا صرفته فلا بأس اثنين بواحد واكثر « من ذلك يه » [1] .

ب ـ ورواية قرب الاسناد « عن اخيه موسى بن جعفر(ع) قال : سألته عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلا اورطلين زيت؟ قال : اذا اختلفا وتراضيا فلابأس » [2] . وهذه الرواية ضعيفة بعبد الله بن الحسن لجهالته كما تقدم ، فتبقى الرواية الاولى وهي وان كانت مطلقة الاأنه يمكن تقييدها بروايات« يداً بيد » ، ولذا نحتاج الى ذكر روايات بيع الطعام بالطعام سلفاً .

ثانياً : روايات بيع الطعام بالطعام وهي :

أ ـ كرواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي (ع) قال: لا بأس بالسلف مايوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن [3] .

ب ـ ورواية محمد الحلبي قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن السلم في الطعام بكيل معلوم الى أجل معلوم قال لابأس به [4]. وهي مطلقة لما اذا كان الثمن ذهباً اوفضة او طعاماً. نعم رواية وهب صريحة في المورد الا أنها ضعيفة بوهب الذي هو من اكذب البرية ، فتبقى رواية الحلبي ، وهي صحيحة اوحسنة فهي معتبرة ، الا أنها ليست صريحة في المورد وانما مطلقة .

والحق أن نقول : اننا لم نجد رواية صريحة ومعتبرة في جواز بيع الطعام بالطعام نسيئة ، نعم هناك اطلاقات تدل على ذلك ، ولكن الروايات التي تقول

---

١) الوسائل/ ج ١٢/ باب (١٣) من ابواب الربا / حديث «٥»/ص ٤٤٣ .
٢) نفس المصدر/حديث «١١»ص ٤٤٥ .
٣) الوسائل / ج ١٣ / باب «٧» من السلف /حديث «١» /ص ٦٣ .
٤) نفس المصدر/ باب «٦» من السلف /حديث «١» / ص ٦٢ .

بواسطة المفهوم «بوجود البأس في بيع الطعام بالطعام نسيئة وتقول بعدم الصلاح» تقيد هذه الاطلاقات ، وهـذه الروايات فيها الصحيح التي تصرح بالجواز يداً بيد فتقول « وسئل عن الزيت بالسمن اثنين بواحد ، قال : يداً بيد لا بأس به »[1] ومعناه وجود البأس في النسيئة .

ولاداعي لحمل هذه الاخبار على التقية لان مورده التعارض ، ولاتعارض هنا لوجود الجمع الدلالي بتقييد المطلقات بغير النسيئة .

ولكن قد يقال : ان التسالم بين علماء الشيعة المؤيد بالاطلاقات يدل على الاعراض عن الروايات المـانعة من بيع الطعام بالطعام نسيئة ، وحينئذ يكون الاعراض موهناً لها، فان تم هذا فهو والا فالرأي ما ذكرناه. اذن يكفي في تحقق الربا في بيع النسيئة كون العوضين من المكيل والموزون ولو كانا مختلفين . واما في تحقق ربا الفضل فلابد من كون العوضين مكيلين او موزونين وكونهما متماثلين مع الزيادة. هذا كله في صورة بيع المتخالفين مع الزيادة نسيئة، واما بيع المتخالفين مع التساوي نسيئة فلا توجد روايات تمنع منه ، فيكون جائزاً .

المتماثلان واصنافهما :

ذكر الفقهاء أن التمر باصنافه كلها يعد متماثلا (جنساً واحداً) من غير فرق بين الجيد والردىء، فلا يجوز بيع بعضها ببعض الامتساوياً، والدليل على ذلك اطلاقات الاخبار الواردة في المقام، وخصوص الأخبار الواردة في المنع من بيع التمر الجيد بالتمر الرديء الامتساوياً، فمنها صحيحة عبدالله بن سنان[2] « قال

---

١) الوسال / ج ١٢ / باب «١٣» من ابواب الربا / حديث «٤» ص٤٤٣، والرواية صحيحة وغيرها ايضاً يدل على هذا .

٢) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٥» من ابواب الربا / رواية «٢و٤» / ص٤٤٧ .

سمعت ابا عبدالله (ع) يقول كان علي (ع) يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة ، لان تمر خيبر اجودهما » اذا ضممنا لهاالمعتبرة القائلة أن علياً عليه السلام لايكره الحلال . وكذلك موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر(ع)ويمكن أن يستدل ايضاً بمفهوم روايات « اذا اختلف الشيئان فلابأس به مثلين بمثل » .

وكذلك اللحوم فانها تابعة للحيوانات، فلحم الغنم متماثل من غير فرق بين الضأن والمعز، ولحم البقر والجاموس متماثل، فلا يجوز البيع متفاضلا بينهما وذلك لاتحاد العنوان ، فتشمله اطلاقات الاخبار المانعة من بيع المتماثلين الا متساوياً .

اما الالبان :فهي تابعة للحيوان ، فيجوز التفاضل بين لبن البقر ولبن الغنم، ولايجوز بين لبن البقر ولبن الجاموس، وكذلك الكلام في الادهان والخل ، اذ أن الدهن تابع لما يستخرج منه ، والخل تابع لما يصنع منه ، فخل العسل يختلف عن خل التمر ولكن خل العنب والزبيب واحد،كل هذا لاتحاد عنوان التماثل وعدم اتحاده عرفاً فيتبعه الحكم ،كما قررنا ذلك سابقاً في بحث المثلية في البداين ، اذقلنا بعدم جواز التفاضل في الفروع وفي الاصل والفرع الذي تحفظ معه الماهية ظاهراً وعند العرف، وأما الفروع اوالاصل والفرع الذي لم تحفظ معه الماهية ظاهراً وعند العرف فنلتزم بجواز التفاضل لصدق اختلاف الشيئين .

بيع اللحم بالحيوان :

ذكرالفقهاء عدم جواز بيع اللحم بالحيوان ، ونقل على ذلك الاجماع : ولم يخالف الا ابن ادريس ووافقه بعض من تأخرعنه ، وقدخص بعض الفقهاء

المنع فيما اذاكان اللحم من جنس ذلك الحيوان ، ولكن بعضهم اطلق المنع.
ودليل المنع هو موثقة غياث بن ابراهيم [1] عن جعفر بن محمد عن ابيه (ع) «أن علياً (ع) كره بيع اللحم بالحيوان» فاذا ضممنا اليها المعتبرة القائلة أن علياً لايكره الحلال يتم دلالتها على المطلوب ، وهي ظاهرة في بيع اللحم بالحيوان الحي كما ان اطلاقها يشمل ما اذا كان اللحم من غير جنس ذلك الحيوان، وعلى هذا نقول : ان الحيوان الحي في ذلك الزمان ليس مكيلا ولاموزوناً ، وحينئذ يجوز بيع اللحم به متفاضلا لعدم وجود الربا، ثم ان الحيوان الحي قد يكون لحمه اقل من اللحم المقابل ، وبما أنه مشتمل على الكبد والجلد والرأس فيخرج عن الربا المحرم ، اذن من هنا نستكشف ان النهي الوارد في الموثقة ليس لاجل وجود الربا ، وانما هو نهي تعبدي شامل لصورة المساواة والزيادة .

ويؤيد الموثقة النبوي « نهى النبي (ص) عن بيع اللحم بالحيوان » واما الاجماع فهو وان كان متحققاً لان خلاف ابن ادريس محدث فلا يخدش بالاجماع ، الا أن الاجماع ليس تعبدياً حتى يعتبر دليلا ، وليس هو بحساب الاحتمال يثبت القطع بالحكم الشرعي ، وذلك لوجود مدرك له .

ثم لاحاجة الى التنبيه بأن هذا الحكم لايشمل بيع « السمك بالسمك » الحي اذا كان دليلنا هو الموثقة . والى هنا تم الكلام عن ضابط المثلية في البدلين ومايتعلق بها من ابحاث .

٢ ـ ضابط الكيل والوزن :

وتفصيل الكلام عن مناط كون الشيء مكيلا او موزوناً بذكر ما ذهب اليه المشهور اولا ، وذكر دليلهم والمناقشة في ذلك قبل ذكر الاصل في المقام .

---

١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١١» من ابواب الربا / حديث «١» / ص ٤٤١ .

فنقول : ذكر المشهور ان المناط هو اعتبار الكيل والوزن فيما بيع بهما في زمن الشارع ، واذا كان الشيء مما لا تعرف كيفية بيعه في زمانه (ص) ، فان كانت البلاد الاسلامية متفقة على تقدير معين أخذ به ،وان كانت مختلفة فيما بينها فلكل بلد حكم نفسه ، فان كان مقدراً يثبت فيه الربا والافلا .

ومستند المشهور : هو التمسك بوجوب حمل اللفظ[1] في لسان الدليل على المتعارف عند الشارع ،واذا لم تعلم عادة الشرع فالتمسك بوجوب حمل اللفظ على العادة المتعارفة في البلدان ،واذا لم يوجد عرف عام فالمرجع الى العرف الخاص القائم مقامه عند انتفائه [2] .

وقد ادعي الاجماع على دعوى المشهور المتقدمة ، وقد يتعارض مع هذا (قاعدة أن الاحكام معلقة على العناوين) فاذا لم يكن الشيء مكيلا اوموزوناً ثم صار كذلك فيلزمه أن نحكم بربويته و ن لم يكن كذلك في زمن النبي(ص).

ويمكن أن يحل التعارض بأن نقول : ان الحكم لم يتعلق على وصف المكيل والموزون، بل على العوضين المتماثلين اوعلى المكيل والموزون اذا كانا في عصره (ص) . ولكن حل التعارض غير صحيح اذصرحت الروايات بتعليق الحكم على مايكال اويوزن ، بل حصرت الربا فيه ، وكذلك لم نجد في الروايات مايدل على تقييد المكيل والموزون في عصره .

بل غاية مـا يمكن أن يستدل لهم هو حمل اللفظ في لسان الدليل على المتعارف عند الشارع كما تقدم .

---

١) واللفظ هنا هو الدليل الذى دل على عدم جواز بيع المكيل بمثله الا متساوياً ، وعدم جواز بيع المكيل جزافاً كما فى صحيحة الحلبي التى تذكر فيما بعد «ماكان من طعام سميت فيه كيلا فانه لا يصلح مجازفة » فقد حمل لفظ الكيل على عـادة الشارع ، فان لم تعلم فعلى عادة العرف العام ، فاذا لم توجد فعلى العرف الخاص ، اى لكل بلد حكمه .

٢) المكاسب ١ / ١٩٣ .

ويرد عليه : أن كلمة المكيل في الادلة مطلقة ولاوجه لحصرها في فرد خاص بالاضافة الى وجود صحيحة الحلبي « في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلا بكيل معلوم ، وان صاحبه قال للمشتري ابتع مني من هذا العدل الاخر بغير كيل، فان فيه مثل مافي الاخر الذي ابتعته ، قال لايصلح الابكيل، وقال وماكان من طعام سميت فيه كيلا فانه لا يصلح مجازفة ، هذا ممايكره من بيع الطعام »[1] وهذه الرواية ظاهرة في اعتبار المكيال عند المخاطب وفي عرفه وان لم يكن كذلك في عرف الشارع [2] .

وقد اورد على الصحيحة بأنها مجملة من ناحية « سميت فيه كيلا » فيحتمل انه سمى كل قسم بكيل ولم يكله ويحتمل انها كناية عن كيله وكونه مكيلا . الا أن الظاهر من الجملة هو كونه مكيلا في العادة فلااجمال . وكذلك اورد عليها من ناحية اشتمالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع ، ولكن هذا محمول على شراء المشتري من البائع العدل الثاني سواء زاد او نقص ، خصوصاً اذا لم يطمئن بصدق المخبر وهو البائع ، لأن المشتري يشتري العدل على أنه القدر المعين الذي أخبر به البائع ، فان هذا لايصدق عليه الجزاف .

وأما ذكر الكراهة الى هذا البيع ، فانها ليست ظاهرة في المعنى المصطلح (جواز الفعل) حتى تعارض ظهور لايصلح ، ولايصح في الفساد . واما اذا تنزلنا وقلنا ان الكراهة اصطلاحية ، فلا يبعد أن يكون « لايصلح » استعمل في المبغوضية الناقصة وهي الكراهة ، اما كلمة « لايصح » فلم يثبت أنها لسان رواية أخرى او أنها لايصلح قد سقط منها اللام . اذن دلالة الرواية كافية على

---

١) الوسائل / ج١٢ / باب «٤» من ابواب عقد البيع / حديث «٢» / ص ٢٥٤ .

٢) ذكر في المكاسب ان صاحب الحدائق ساق هذه الصحيحة كدليل للعرف العام . ولكن كما قلنا ان الصحيحة هي دليل للعرف الخاص لا العام . المكاسب ١ / ١٩٣ .

اعتبار المكيل عند المخاطب وفي عرفه ،ومثله الموزون اذلا فرق بينهما من ناحية التقدير .

ولكن يمكن أن يقال : انه لم يعلم أن ما تعارف كيله اووزنه في عرف الائمة (ع) واصحابهم ـ الذين هم المستند في هذه الرواية ـ كان غير مقدر في زمان الشارع حتى تتحقق المنافاة، اذ ربما كان الكيل في زمان الائمة (ع) واصحابهم هونفس الكيل في زمان النبي (ص) ، اوأن يقال[1] أن مفهوم المكيل والموزون في الاخبار لايراد بهما كل شيء صار مكيلا اوموزوناً ، وانماهما كالعنوان المشير الى موضوعه (اي المرادبهما المصداق الفعلي المعنون بهما في زمان المتكلم) وهذه الافراد التي صارت فيما بعد مكيلة مثلا لايعلم عدم كونها مكيلة اوموزونة في زمان النبي (ص) .

الا اننا نقول : ان هذا مخالف لظاهر عنوان مايكال ويوزن حيث أن ظاهر العناوين أن لها موضوعية فيرادبهما كل مافرض صيرورته كذلك حتى تعم ماعلم كونه غير مقدر في زمن الشارع اذاكيل اووزن فيمابعد ، وتوضيح ذلك : أن الروايات الورادة في اعتبار الكيل والوزن اكثرها صدرت من قبل الامامين الباقر والصادق (ع) ونحن نعلم أن الفارق الزمني بينهما وبين زمان النبي(ص) قرن ونصف ، قد حدثت فيه تحولات اجتماعية كثيرة نتيجة للتلاقح الحضاري كما ينقل أن كثيراً من الاشياء المكيلة في مجلس للمنصور كان فيه مالك بن أنس قدبدلت الى الموزونة .

ومن الملاحظ أن الكر والصاع والمد والرطل كانت اسامي لمكاييل خاصة في عصر النبي (ص) وتبدلت الى الاوزان بعد ذلك ، وعلى كل حال فلو كان عنوان المكيل والموزون الوارد في الروايات النبوية ، مشيراً الى

---

١) في رد الاطلاق وهو الدليل الاول .

انواع خاصة كانت مكيلة اوموزونة في عصر النبي (ص)لكان على الائمة (ع) ـ وهم في مقام البيان ـ أن ينبهوا الى هذه الظاهرة ، فعدم التنبيه وهو اطلاق مقامي يقتضي الحمل على المكيل والموزون بماهما كذلك، لا بماهما معرفان لما كان في عصر النبي (ص). هذا كله بالاضافة الى القاعدة العامة ـ فيما لو دار الامر في عنوان بين موضوعيته ومعرفيته ـ من حمله على الموضوعية ، وهو مقتضى التطابق بين مقام الاثبات (الظهور) ومقام الثبوت (الواقع والارادة الجدية) وهذا هو اساس أصالة الظهور .

والخلاصة : ليس الكلام في مفهوم المكيل والموزون، لوضوحهما، اذ المكيل مايوضع في المكيال (اي مامن شأنه أن يوضع في المكيال) والموزون مايوضع في الميزان ، بل الكلام في افراد هذا المفهوم [1] فأما أن يراد منهما ماكان في عرف المتكلم اوالعرف العام او في عرف كل مكلف ؟ فلاوجه للقول المشهور من حمل اللفظ في الرواية على ماكان في زمان الشارع ثم على العادة المتعارفة في البلدان ، اذ لايمكن استفادة هذا الترتيب من الرواية ، اذ لا تدل على اعتبار الكيل فيما لوشك في كونه مقدراً في زمان الشارع مع تعارف التقدير فيه في الزمان الاخر ، ولاتدل أيضاً على اعطاء كل بلد حكم نفسه مع اختلاف البلدان ، اذن دلالة الرواية على ماتعارف تقديره عند المتبايعين ، فيكون المكيل والموزون الذي هو شرط في تحقق الربا ماكان كذلك متعارفاً عندهما .

وبعبارة أخرى: اذا كان الظاهر من المكيل والموزون هو الموضوعية لاكونه مشيراً الى افراد معينة ، فحينئذ يدخل المكيل والموزون تحت ضابطة المشتق

---

١) فلاوجه لما ذكره فى الحدائق من تمسكه بأن المرجع فى الالفاظ عرف الشارع فالمكيل ماكان فى زمان الشارع ، وكذا الموزن والمعدود . اذ لااشكال فى معنى اللفظ كما هو واضح .المكاسب ١ / ١٩٣ .

من أنـه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، وهذا التلبس بالمبدأ لايراد منه الفعلية ، وانما المراد منه الشأنية والملكة ،اي يرادمنه ماكانمكيلا وموزوناً ومن شأنه ذلك عند المتبايعين . ويؤيده مضمر علي بن ابراهيم[1] « ولا ينظرفيما يكال اويوزن الاالى العامة، ولايؤخذ فيه بالخاصة فان كان قوميكيلون اللحم ويكيلون الجوز فـلا يعتبر بهم ، لان اصـل اللحم أن يوزن وأصل الجوز أن يعـد » فـالميزان في هذه الرواية هـو الشأنية والملكة لمـا يكال او يوزن . وبمـا أن العرف العام فيه هذه الشأنية ولم توجد عند الخاصة ، فجعل الميزان هو العرف العام لاالخاص .

ولكن يبقىشيء واحد ينافي هذا القول الذي دل عليه الدليل ، وهوثبوت بعض الاشياء بأنها ربويةكالحنطة والتمر والزبيب وغيرها مما ذكرته الروايات وان لم يكن مقدراً في يوم ما . ويمكن حل المنافاة : بـأن نلتزم بأنها اعواض وامثال ربوية لوجود الاحكام المشهورة باجماع منقول تعضده الشهرة ، فيكون الحكمبربويتها تعبداً منالشارع ، وانلم تكن ربوية موضوعاً ، حيث لايمكن أن نلتزم بأنهاربوية موضوعاً وهي لاتقدر فيذلكالزمان، ونخالف الدليل الذي دل على تعارف تقديره عند المتبايعين ، لان صحيحة الحلبي لايمكن مخالفتها عند الجميع .

كما يمكننا أن نقول : بـأن ربوية هذه الاشياء ثابتة عند الشـارع في ذلك الوقت، لان ملاك ربويتها تحقق فيذلك الوقت وهوكونها مقدرة، وهذالاينافي عدمكونها ربوية اذا تعارف عدم تقديرها فيزمان ما، فنلتزم بأنها ليست بربوية لعدم وجود التقدير ، وهذا هو الاقوى .

---

١) الوسائل / ج ١٢ /باب «٦» من ابواب الربا /حديث «٦» /ص ٤٣٥ .

وأما ماذكروه من أن البلاد الاسلامية اذا كانت متفقة على الكيل او الوزن أخذ به اذا لم تعرف حالة الشرع ، حملا للفظ على ماتعارف عند الناس من عاداتهم ، فانه فرع كون الحكم معلقاً على الوزن والكيل من دون تقييد ،ولكنهم لايمكنهم قبول هذا التفريع لانهم اما ينكرون كون الحرمة معلقة على الكيل او الوزن اويعترفون بها ولكنها مقيدة بزمان الشارع (ص) فلاوجه لما ذكروه .

وكذلك لاوجه لماذكر من أن لكل بلد عرفه الخاص اذا لم يوجد عرف عام لما تقدم .

ثم انه اذا انتهينا الى أن الرواية تدل على ماتعارف تقديره عند المتبايعين من الكيل او الوزن ، فربما يتسائل عن معرفة كون الشيء مكيلا او موزوناً ؟

وبماتقدم يعرف الجواب عن هذا السؤال «وهو ما يكون من شأنه أن يوضع في الكيل اوالوزن » ويمكن معرفة ذلك أيضاً بالسؤال عن ماليته من أهل الخبرة كما اذا سئل التاجر كم من الرمان تملك ؟ فيقول مثلا املك خمسين وزنة ، واذا سئل كم من الجص تملك ؟ فيقول أملك خمسين كيلة خاصة ، واذا سئل كم من البيض تملك ؟ فيقول املك مائة بيضة ، فيعرف مثلا أن الرمان موزون والجص مكيل والبيض معدود ، وهذا كاشف عن أن مالية الاول عند العقلاء تعرف بالوزن ، والثاني بالكيل والثالث بالعد .

بيع المكيل بالوزن وبالعكس :

بعد أن بينا المراد من الكيل والوزن ، فهل يصح بيع المكيل بواسطة الوزن متساوياً؟ وهل يصح بيع الموزون بواسطة الكيل متساوياً ؟ فمثلا اذا كان الجنسان مما تعارف فيهما الوزن ولكن وقعت عليهما المعاملة بالكيل وكانا متساويين من ناحية الكيل، ولكنهما من ناحية الوزن يختلفان اولم يحرز تساويهما

فهل يلزم الربا ام لا ؟ .

وننبه اولا الى أن هذه المسألة فيها اشكالان : الاول من ناحية الربا اذا كان العوضان متماثلين ، والثاني من ناحية الغرر والجهالة في البيع . وقد يجاب بجواز ذلك اذا كان الكيل امارة على الوزن اوبالعكس كما اذا كان الشيء موزوناً عند العقلاء بأن تعرف ماليته بالثقل كالذهب والفضة ولكن لاجل السهولة جعل الكيل امارة للوزن الخاص ، فهنا الاشكال في صحته لعدم الجهالة وعدم التفاوت. واما اذا كان الموزون يباع بالكيل من غير أن يكون الكيل امارة على الوزن وبالعكس فهل يصح هذا البيع ؟ .

وقد ذكر في ملحقات العروة [1] جواز بيع المكيل بالوزن، دون العكس ، واستدل :

١) بأضبطية الوزن من الكيل فلو استعملنا الاضبط فهو اولى .

٢) بأن الوزن اصلا في الكيل واسبق زماناً منه ،والرجوع الى الاصل اولى.

وقد نوقش الدليل الاول بأن الأزمان السابقة تختلف فيها الاوزان عند مختلف البائعين وليس للاوزان حد واحد عند الجميع، وربما كان هناك بعض المكاييل اضبط من الاوزان كاللتر ، ولكن الحق أن الاوزان بصورة عامة وان لم تكن متحدة عند جميع البائعين الا أنها اضبط من المكاييل في ذلك الزمان عند جميع البائعين ، وصاحب العروة (قده) لايدعي أن الموازين ليس فيها اختلاف واختلال وانما يدعي اضبطيتها من الكيل وهو صحيح .

نعم يرد على الدليل الاول أن الاضبطية في الوزن لاترفع الغرر ولاتوجب التماثل ، لان الغرض العقلائي لمالية الشيء اذا كان هو الكيل (معرفة الحجم) وبه تعرف المماثلة للشيء فمجيء الاضبط اذا كان لايكشف عن المماثلة العقلائية

---

١) ٣ / ٣٧-٣٨ .

ولايرتفع بـه الغرر فلا فائدة فيه . وربمايكون اتحاد الوزن فيمـا يكال موجباً لاختلاف القيمة عند العقلاء،فمثلا اذا كان شيئاً يباع بالكيل واردنا بيعه بالوزن فلاتعرف القيمة حينئذ، حيث أن الخفة قدتكون هي ميزان القيمة عندالعقلاء مع الحجم ،فاذا اردنا أن نجعل الثقل وهوالوزن اساس القيمة فلايكون هذامعروفاً عند العقلاء .

وقد يناقش الدليل الثاني بعدم وجود دليل عليه ، اذلعل الكيل هو الاصل وهوقريب مع ملاحظة المجتمعات البدائية، فان تعيين حجم الاشياء مثل الحنطة وغيرهابالكيل يكون اخف واسهل من معرفتها بالوزن ، والانسان في بداية امره يتوسل بالاشياء السهلة كالكيل ثم يتعمق ويصل الى الاشياء الدقيقة، بالاضافة الى أن الوزن لاتنفعنا اسبقيته من الكيل، اذ الذي ينفع في المقام هورفع الجهالة في البيع وحصول التساوي في مبـادلة المتماثلين ، واذا فرضنا أن العقلاء تعلق غرضهم بالحجم وبه ترتفع الجهالة ويحصل التساوي ، فحينئذ استعمال الوزن لاترتفع به الجهالة عند العقلاء ولايحصل به التساوي .

اذن الصحيح هويجب بيع المكيل بالكيل والموزون بالوزن وذلك :لان المقاييس عند البشر مختلفة ، فان تعلق الغرض العقلائي بالوزن فمعنى ذلك أن هذا الشيء عند العقلاء تختلف ماليته باختلاف ثقله ،وان تعلق الغرض العقلائي بالكيل ، فمعنى ذلك أن هذا الشيء عندالعقلاء تختلف ماليته باختلاف حجمه ، وان تعلق الغرض العقلائي بالمساحة فمعنى ذلك أن القماش مثلا عند العقلاء تختلف ماليته باختلاف الامتار، اذن كل مقياس اذا استعمل في الغرض العقلائي عند البشرفقد ارتفعت الجهالة فيصح البيع، اوحصلت المماثلة العرفية العقلائية فيصح مبادلة المتماثلين. فمثلا الحنطة والشعير لابد من بيعهما مثلا بمثل وهما موزونان عند العقلاء فلابد من المماثلة بالوزن لان قيمتهما بالثقل، فلواستعملنا

معها الكيل فربما لايكون بينهما تماثـل بالوزن وان كان التماثل بـالكيل ، فيتحقق الربـا لعدم حصول المماثلة الخاصة التي اعتبرها العقـلاء في الحنطة والشعير التي هي ميزان التماثل ، وكذلك في البطيخ والرقي وامثالهما ، حيث أن المعتبر فيها عند العقلاء اذا كان هو الوزن، ونحن اردنا نبيعها بمثلها كيلا ، وكذلك الشيء الذي يباع بـالامتار كالفرش ، فاذا اردنا بيعه بالوزن فلاتعرف قيمته عند العقلاء ويحصل به الغرر .

وبهذا يظهر ضعف القول الذي ذكره في الدروس من كفاية كل من الوزن والكيل عن الاخر مطلقاً ، واستدلا له بخبر وهب وهو قوله (ع) «لا بأس بسلف مايوزن فيما يكال ومايكال فيمـا يوزن »[1] غير صحيح اذ المراد من الخبر اسلاف الموزن فيما يكال وبالعكس لااعمال احدهمـا في موضع الاخر ، بالاضافة الى أن الرواية ضعيفة باكذب البرية .

تحقيق الاصل فى المقام :

اذا شككنا في شيء أنه يباع موزوناً او مكيلا او بغيرهما ؟

فان قلنا بمقالة المشهور من أن المعتبر هو ماكان مكيلا اوموزوناً فى زمن الشارع المقدس ، فمالم يعلم أنه كذلك فالاصل اللفظي هو حلية البيع، حيث أن الربا محرم الافيما اذا لم يكن مكيلا اوموزوناً ، وعدم كونه مكيلااوموزوناً نحرزه بالاصل العملي لانهما حـادثان والاصل عدمهما ، وبهذا الاصل العملي يتنقح موضوع حلية البيع ، فـلا وجه لما ذكره في العروة[2] من أن التمسك بالعمومات نقول به اذا قلنا بالتمسك بالعـام في الشبهة المصداقيـة ، حيث أن

---

١) الوسائل / ج١٣/ باب «٧» من ابواب بيع السلف/حديث «١»/ ص٦٣ .

٢) العروة الوثقى ٣/ ٣٣ .

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية انما يكون فيما اذا لم ينقح موضوع العام بالاصل العملي كما اذا قال اكرم العالم ولا ادري أن زيداً عالم ام لا ؟ فاتمسك بالعموم اما هنا فليس كذلك كما تقدم[1] .

وأما اذا قلنا بأن المدار يكون بالكيل والوزن في عرف المتبايعين، وشككنا ان هذا الشيء مكيل اوموزن ؟ فأيضاً يكون الاصل اللفظي هو حلية البيع بنفس التقريب المتقدم من تنقيح موضوع الحلية بالاصل العملي والتمسك بالعام .

وأما الأصل العملي فقد تقدم وهو لايفيدنا لان الاثر لا يترتب به بل بسببه وهو التمسك بالعموم

فى تفاضل المتماثلين اذا لم يكونا مكيلين اوموزونين: اي اذا كانا معدودين » .

وبناءاً على ماتقدم من حدود موضوع الربا نقول بالجواز هنا، لان الربا كما تقدم في المتماثلين اذا كانا ممايكال اويوزن وهنا لا كيل ولاوزن، فيبقى داخلا تحت العموم الفوقاني من حلية العقود والامر بالوفاء بها ، مضافاً الى اطلاق الاخبار المستفيضة النافية للبأس عن البيضة بالبيضتين والبعير بالبعيرين والدابة بالدابتين والثوب بالثوبين، بناء على كونه معدوداً. وطريق الجمع بين رواية المنع وعدم البأس هو حمل المنع على ارادة الكراهة الاصطلاحية .

والروايات كثيرة منها :

١ ـ موثق منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن البيضة بالبيضتين قال لابأس به ، والثوب بالثوبين ، قال: لابأس به ، والفرس بالفرسين فقال : لابأس به ، ثم قال : كل شيء يكال اويوزن فلايصلح مثلين بمثل اذا كان

---

١) وهذا لاينافى ما عليه المشهور من اصالة الفساد فى المعاملات ، لان اصالة الفساد محكومة بأصالة « عدم الشرطية » .

من جنس واحد، فاذا كان لايكال ولايوزن فلابأس به اثنين بواحد »[1] وغيرها كثير.

وأما الرواية المانعة : فهي صحيحة محمد بن مسلم قال[2] : « سألت ابا عبدالله (ع) عن الثوبين الرديين بالثوب المرتفع ، والبعير بالبعيرين والدابة بالدابتين . فقال : كره ذلك علي عليه السلام ، فنحن نكرهه الا أن يختلف الصنفان ... الخ » وطريق الجمع بين هذه وماتقدم ماتقدم .

وهذا الذي ذكر هو المشهور الذي ادعي عليه الاجماع بأنه لا ربا في المعدود سواء كان البيع نقداً اونسيئة ، ولكن قد يقال بأن المستفاد من الروايات هو المنع من بيع النسيئة في المتماثلين حتى اذا كانا من المعدود ، وحينئذ تقيد اطلاقات روايات «لاربا الا فيما يكال اويوزن» بغير النسيئة كما أنه مقيد بغير الربا القرضي حتماً، وكذلك تقيد الروايات المتقدمة الدالة على جواز بيع المعدود بأكثر منه مطلقاً بغير النسيئة . والروايات المقيدة هي :

١ ـ صحيحة زرارة[3] عن أبي جعفر (ع) قال :«البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس » فان التقييد بقوله « يداً بيد » ظاهر في أن مطلق البيع ليس موضوعاً لعدم البأس ، بل الحصة الخاصة منه وهي البيع النقدي هو الذي لابأس فيه .

٢ ـ صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله[4] قال « سألت ابا عبدالله (ع) عن العبد بالعبدين والعبد بالعبد والدراهم . قال : لابأس بالحيوان كله يداً بيد» بناء

١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٦» من ابواب الربا / حديث «٣» / ص ٤٤٨ .

٢) نفس المصدر / حديث «٧» / ص ٤٤٩ ومثلها في المعنى صحيحة ابن مسكان عن الصادق «ع» .

٣) نفس المصدر باب «١٧» حديث «١» / ص ٤٤٩ .

٤) نفس المصدر حديث «٦» / ص ٤٥٠ .

على ماروواه في الكافي والفقيه والتهذيب، نعم في الاستبصار زيادة قوله «ونسيئة» ولكن هذه الزيادة ليست في جميع نسخ الاستبصار ، اذفي طبعة الهند في الجزء الثاني[1] ذكرت الرواية بدون كلمة «ونسيئة»، هذا وقد راجعت النسخة الخطية لهذه الطبعة لاحتمال الخطأ في الطبع ، ولكن ظهر أن النسخة الخطية هي ايضاً لا توجد فيها كلمة « ونسيئة »[2] كما وتوجد نسخة خطية اخرى[3] قرئت على المجلسي رحمه الله ولم يكن في الرواية أيضاً كلمة « ونسيئة ». اذن الترجيح للرواية الخالية من كلمة « ونسيئة » .

ولكن هناك رواية خاصة استدل بها على تجويز النسيئة وهي :

١ ـ صحيح زرارة السابق عن الباقر عليه السلام « البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس. وقال: لابأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة اذا وصفتهما ». والاحتجاج بها واسقاطها من الادلة المقيدة للجواز بغير النسيئة في المعدودات مع التفاضل متوقف على أن يكون سند الذيل هو سند الصدر ،وهو غير ظاهر لجواز كونه رواية مستقلة مرسلة عن الصدوق ، اذنص الصدوق هو : (وروى جميل بن دراج عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس وقال: لابأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة اذا وصفتهما) ويؤيد عدم كون الذيل من الرواية نقل الكافي للرواية عن زرارة عن

---

١) ص ٥٦ .

٢) الاستبصار « نسخة خطية » ص ٤٨٢ تحت رقم « ٣٥٥١ » فى مكتبة السيد النجفى المرعشى بقم .

٣) الاستبصار « نسخة خطية » الكتاب غير مرقم / تحت رقم « ٣٥٩٠ » فـى مكتبة السيد المرعشى بقم .

أبي جعفر (ع) ولم يذكر ذيلها [1]، وقد ذكر الشيخ في التهذيب نقل الرواية باسناده عن الحسين بن سعيد بدون ذكر الذيل [2]، بالاضافة الى أن صدرها دليل على ضعف قول المشهور .

٢ ـ رواية سعيد بن يسار « قال سألت ابا عبدالله (ع) عن البعير بالبعيرين يداً بيد ونسيئة. فقال : نعم لا بأس اذا سميت الاسنان جذعين او ثنيين، ثم أمرني فخططت على النسيئة لان الناس يقولون لا فانما فعل ذلك للتقية » [3] ورويت في الكافي الى قوله فخططت على النسيئة [4] وكذلك في التهذيب [5] من دون ذكر اذا سميت الاسنان جذعين او ثنيين . وحينئذ يكون قوله « لان الناس يقولون لا . . . » الخ من كلام الصدوق .

ومع قطع النظر عن هذا فان الرواية يحتمل فيها اثبات النسيئة، وعدم الخط عليها للتقية، ثم بعد ارتفاع سبب التقية امره بالخط عليها ،ويحتمل العكس كما ادعاه الصدوق. اذن الدليل على الربا في المتماثلين نسيئة موجود وان لم يكال او يوزن ولم يكن له معارض. هذا بالاضافة الى أن رواية سعيد بن يسار في سندها عثمان ابن عيسى وهو واقفي لم يوثق ، ولكنه ممدوح ، فعلى مسلك من لا يعمل

---

١) الكافى / ج ٥ باب المعاوضة فى الحيوان والثياب وغير ذلك / ص ١٩٠ حديث « ١ » .

٢) التهذيب / ج ٧ / باب بيع الواحد بالاثنين واكثر من ذلك / ص ١١٧ حديث « ١١٧ » .

٣) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٧ » من ابواب الربا / حديث « ٧ » / ص ٤٥١ .

٤) الكافى / ج ٥ / باب المعاوضة فى الحيوان والثياب وغير ذلك / حديث « ٤ » ص ١٩١

٥) التهذيب / ج ٧ / باب بيع الواحد بالاثنين واكثر من ذلك / حديث « ١١٦ » ص ١١٧ ـ ١١٨ .

بالحسن لاتكون هذه الرواية معارضة للصحاح كماهو الصحيح .

وبهذا التقريب اصبحت عندنا صورة أخرى للربا في غير المكيل والموزون فنخصص ادلة « لاربا الا في الكيل والوزن » بغير النسيئة في المعدود .

هذا كله اذا كان بيع المعدود بمثله مع الزيادة ، فان الروايات ذكرت لابدية أن يكون نقداً ، اما نسيئة فلا يجوز ، واما اذا بعنا المعدود[1] بمثله من دون زيادة نسيئة فهنا لايوجد منع من قبل الروايات وتشمله الادلة العامة « اوفوا بالعقود ». ولايقال ان الزيادة هنا حكمية لان للاجل قسطاً من الثمن ، لاننا نقول ان الزيادة الحكمية « كالاجل » توجب ربوية المعاملة لان الدليل في المكيل والموزون اشترط التماثل ، ومع وجود الزيادة الحكمية لاتماثل فيحصل الربا . اما هنا « في المعدود » فلم يشترط الدليل التماثل وانما اشترط في صورة التفاضل كون البيع يداً بيد ، أما كون البيع متفاضلا مع النسيئة فلا ،وحينئذ تبقى صورة بيع المعدود متساوياً نسيئة خارجة عن مدلول الروايات فنشك في ربويتها فيشملها «اوفوا بالعقود» و«أحل الله البيع» ، على أن الاصل العملي أيضاً عدم الحرمة . والى هنا تم الكلام عن ضابط الكيل والوزن .

٣ـ ضابط الزيادة المحرمة :

وقد تقدم الكلام عليها ، ولكن المساواة التي هي شرط البيع هل يراد منها المساواة وقت الابتياع ام حالته وبعده ؟ .

والجواب : أن الظاهر من النصوص التي تشترط المساواة لصحة البيع هي المساواة حال العقد ، فيجوز بيع كل ماله حالتا رطوبة وجفاف بعضه ببعض

---

١) هذا على مبنى من لم يقل أن بيع المعدود بمثله نسية هو قرض والا فلا اشكال فى الجواز اصلا .

(اي يجوز بيع الرطب بالرطب حتى اذا اختلفت نسبة الرطوبة ، واليابس باليابس حتى اذا اختلفت نسبة اليبوسة ، والرطب باليابس) اذا كانا مستاويين وقت الابتياع .

ولكن النصوص التي تمنع من بيع الرطب باليابس المعللة لعدم الجواز بنقصان الرطب اذا جف عن مثله الجاف ، تقتضي الحرمة لعدم المساواة المتأخرة عن وقت الا بتياع ، فتكون شرطاً في الجواز ، والشك في المساواة المتاخرة عن وقت الابتياع شك في الجواز .

والاخبار كثيرة منها : « صحيحة الحلبي[1] عن أبي عبدالله(ع) قال: لايصلح التمر اليابس بالرطب من أجل أن التمر يابس والرطب رطب، فاذايبس نقص». وغيرها من الروايات التي تعبر بعدم الصلاح (لايصلح) ، ولاوجه لحملها على الكراهة كما فعل البعض لانها تفيدنا فائدة أخرى غير التي ذكرتها الروايات من المساواة وقت العقد ، والفائدة هي المساواة بعد العقد ، ولا يعارضها شيء حتى تحمل على الكراهة .

وبما أن العلة التي ذكرها صحيح الحلبي عامة (وهي نقصان الرطب اذا جف) نتمكن من القول بعدم صحة بيع الرطب بالرطب متساوياً اذا كان احدهما اكثر رطوبة بحيث ينقص اذا جف ، وكذلك اذابيع اليابس باليابس متساوياً اذا كان احدهما اكثر جفافاً ، للعلة الموجودة هنا .

وكذلك نتمكن من القول بشمول العلة للرطوبة العرفية كالحنطة المبلولة باليابسة . ويمكن منعها من ناحية أخرى حيث أنها عبارة عن بيع من الحنطة بمن وزيادة ، والزيادة كانت في مقابل الماء فلا مساواة حال الابتياع .

---

١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٤ » من ابواب الربا / حديث « ١ » / ص ٤٤٥ . وقد روى مثل ذلك ابناء العامه عن النبي «ص» .

والخلاصة : اننـا نستفيد من الأدلة المتقدمة اشتراط التساوي حالة البيع وفيما بعد البيع فيخصوص ماله رطوبة وجفاف ، وكلدل عليه دليله الخاص، ولا منافاة بينهما ، فنعمل بهما معاً ، والذا لوزاد في الرطب زيادة بحيث لوجف فنقص فانه يساوي التمر ، فالربا موجود لعدم التساوي حالة الابتياع .

الزيادة بعد القعد :

ثم اننا لو فرضنا زيادة أحد العوضين بعد الابتياع على حال الابتياع ،كما لوباع رطباً في اول أوانه بتمر متساوياً ، ثمبعد مدة زاد الرطب لزيادة رطوبته الناشئة من رواجه ، فماهو الحكم هنا ؟ .

والجواب :أننا لونظرنا الىالعلة التيابطلت العقد نراها هي النقصان عند الجفاف وهيغيرموجودة هنا، فلانحكمبالبطلان ، بالاضافة الىاطلاقاتالحل.

ولكن يمكن أن يقال : ان العلة التي ذكرت في بطلان هذه المعاملة وهي النقصان عند الجفاف انماهي اشارة الى عدم المساواة التي هي شرط فيمابعد البيع كما تقدم ، وحينئذ اذا زاد احد العوضين علىحال الابتياع ، فلم يتحقق شرطالمساواة فيحكم بالبطلان، وهذا هومقتضى عدم الجمود علىحاق اللفظ ، فانالشارع اراد ببيان العلة أن يفهمالطرف المقابلبأن الجفاف فياكثرالاحيان يوجدنقيصة احدالطرفين، فلم تحرزالمساواة التي هيشرط فا لمنعهوالمتجه .

ولازم هذا هو عدم جوازبيعالحليب بالجبن اوالاقط متساوياً حيثينقص الحليب اذا جعل جبنـاً اواقطاً ، وكذا بيع التمر بدبسه والعنب بـدبسه لنفس العلة، وكذا بيع الحنطة والشعير بالسويق ، ولكن القائل بهذا المسلك لايلتزم بذلك ولا نعلم السبب في ذلك مع عموم العلة .

وقد نقول لعل السبب احد أمرين :

١) أن الرطب والعنب وماشابههما بنفسه يجف ولاننقص نحن منه شيئاً بخلاف اللبن الذي نصنعه جبناً، اذ نأخذ منه شيئاً وهو الذي يكون جبناً ويبقى الباقي ، وهذا نظير ما اذا أخذنا ربع كيلو من التمر فصار ثلاثة ارباع الكيلو في مقابل الكيلو .

٢) يمكن أن يدعى في المقام ظهور الاخبار في العوضين الذي يكون اكثر الانتفاع بهما في حالة جفافه ، كالرطب والزبيب ، اما العوضان اللذان اكثر ماينتفع بهما حالة عدم الجفاف فلاتنظر اليها الاخبار ولاتشترط التساوي بعد العقد .

هذا وقد ذهب البعض الى كراهة بيع الرطب بالتمر متساوياً حالة الابتياع للعلة التي ذكرت وهي نقصان الرطب اذا جف، ووجه الكراهة ليس هو عدم ظهور الأدلة في المنع ، والتعبير بالصحيحة المتقدمة بأنه لايصلح اوفي غيرها بكراهة امير المؤمنين (ع) كما في العروة انه ظاهر في الكراهة المصطلحة ، اذ أن التعبير بلايصلح والكراهة اذاضممنا اليه ما ورد في المعتبرة ، من أن علياً (ع) لايكره الحلال يكون ظاهراً في الحرمة، خصوصاً اذا أخذنا بعين الاعتبار أن السائل يريد الحكم الشرعي من الجواز اوالحرمة وقدوردت لفظة « لايصلح في الحرمة »[1]، بالاضافة الى أن نفس الكراهة في زمن الرواية ظاهرة في المبغوضية الشديدة فلا يمكن أن يراد منها مااصطلح عليه القوم بعد ذلك .

وانما الوجه في الذهاب الى الكراهة هووجود نصوص تصرح بالجواز ، وحينئذ تكون هذه النصوص قرينة على ارادة الكراهة الاصطلاحية من كراهة علي عليه السلام ومن كلمة « لا يصلح » ، فمن تلك الروايات رواية ابن أبي الربيع [2] قال « قلت لابي عبدالله (ع) ماترى في التمر بالبسر الاحمر مثلا بمثل ،

---

١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٦» من ابواب الربا / حديث «٣» / ص ٤٤٨ .

٢) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٤» من ابواب الربا / حديث «٥» / ص ٤٤٦ .

قال :لابأس ، قلت :فالبختج [1] والعنب مثلا بمثل، قال :لابأس » . ولكن الرواية ضعيفة بابن أبي الربيع وجهالة غيره .

ومنها موثقة سماعة قال « سئل ابو عبدالله (ع) عن العنب بالزبيب . قال لايصلح الامثلا بمثل. قال :والتمر والرطب بالرطب مثلا بمثل » وهذه الرواية تفيد الجواز اذا بيع الرطب بالجاف متساوياً، فتكون قرينة على ارادة الكراهة من روايات المنع، وهذا هو طريق الجمع بين الروايات المعتبرة. وبهذا تكون النتيجة هي اشتراط المساواة بين العوضين حال البيع فقط .

وبهذا نعرف ضعف بقية الاقوال أيضاً ، كالقول « بالمنع في خصوص بيع الرطب بـالتمر والجواز في غيرهما »[2] وكالقول « بالتفصيل فيمـا عدا الرطب والتمر بين كون الرطوبة ذاتية فيجوز كبيع العنب بـالزبيب، وعرضية كالحنطة المبلولة بالجافة فلايجوز لان الرطوبة في مثل العنب من اجزائه فيصدق كونه مثلا بمثل بخلاف العرضية فانها خارجة فلا تصدق المماثلة بين العوضين » [3] .

والى هنا تم الكلام عن ضابط الزيادة المحرمة .

بيع الصرف :

وبما أن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، من بيع الصرف ، فيه احكام زائدة على بقية الربويات من بيع التمر بالتمر والحنطة بالحنطة، رأينا أن نفرده بحثاً مستقلا لمعرفة حقيقته فنقول :يشترط فيه زائداً على الربويات التقابض في المجلس كما دلت عليه الروايات الكثيرة الصحيحة [4] ولانرى حاجة للاستدلال

---

١) البختج : العصير المطبوخ « والمجهول هو خالد » .

٣،٢) العروة الوثقى ٣ / ٤١ .

٤) الوسائل/ ج ١٢ / باب «٢» من ابواب الصرف/ص٤٥٨-٤٥٩ .

على أنه من الربويات بعد التصريح في الروايات واشتراط المساواة عند البيع[1]. حيث أنها موزونة ، وحتى المسكوك منها كذلك ، وبعد معرفتنا أيضاً بأن العد في بعض الازمنة او الاحوال انما يكون اعتماداً على معلومية وزنها قبل ذلك .

ثم ان اشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف فهو المشهور شهرة عظيمة ، بل أدعي عليه الاجماع . نعم هناك روايات وفيها المعتبر تجوز بيع الدنانير بالدراهم نسيئة ، الا أن الاصل فيها عمار الساباطي[2] .

ومقتضى الصناعة أن يكون عدم التقابض في المجلس مكروهاً للجمع بينهما ، كما توجد في الروايات اشارة لهذا الجمع « ما أحب أن يفارقه حتى يأخذ الدنانير » « وما أحب أن أترك منه شيئاً حتى أخذه جميعاً فلا تفعله »[3] . ولكن الفقهاء أعرضوا عن روايات عمار وقالوا بأنها لا تعارض الاخبار الكثيرة السابقة . وبعضهم حملها على التقية. نعم هناك رواية ضعيفة[4] تجوز بيع الدنانير بالدراهم نسيئة فهي غير صالحة للقرينية كروايات عمار المعرض عنها .

والتحقيق :أنه لو تم اجماع على ما نحن فيه فهو وان كان المخالف ابن بابويه والا فالمتجه هو ما تقتضيه الصناعة لعدم المعارضة حيث أن الروايات التي تمنع من عدم التقابض في المجلس لصحة المعاملة ، تنهى عن عدم التقابض اذ فيها « لايبتاع رجل فضة بذهب الا يداً بيد ، ولايبتاع ذهباً بفضة الا يداً بيد » ، « فلا تفعله »[5] ،وحينئذ لو كانت هناك روايات تجوز بيع الصرف نسيئة فيكون النهي

---

١) تراجع روايات لاربا الا في المكيل والموزون ، وروايات لايباع المتماثلان الا سواء بسواء .

٢) الوسائل/ ج ١٢ / باب «٢» من ابواب الصرف/حديث «١٠ ، ١١، ١٢، ١٤» ص ٤٦٠ ـ ٤٦١ .

٣و٤) نفس المصدر/حديث «١و٩» «ص١٣و١٥» .

٥) نفس المصدر السابق/ حديث «٣و٩» .

الذي ليس نصاً في الحرمة ، محمولا على الكراهة .

نعم، لو كان المانع من عدم التقابض في المجلس في بيع الصرف بلسان « يشترط » او « لايصلح » او ما هو بمعناهما ، فيتحكم التعارض ونرجع الى اعمال قوانينه .

وبناء على المشهور يكون القبض في المجلس شرط الملك ،فاذا لم يقبض لم يحصل الملك لانتفاء الشرط . ولكن عند مراجعة الروايات نراها تشترط التقابض في المجلس في بيع الذهب بالفضة او العكس ، وأما في صورة بيع الذهب بالذهب او الفضة بالفضة الذي هو محل كلامنا فلم نجد رواية تدل على شرط التقابض في المجلس . وأيضاً لم يأت شرط التقابض في عنوان بيع الصرف حتى نتمكن من القول بأن الاطلاق كاف في اعتباره في بيع الذهب والفضة بمثلهما، فيمكن التشكيك في شرطيته هنا ، وحينئذ لم يكن لهما مزية على بقية الاجناس الربوية [1] .

ومما يؤيد هذا الاحتمال هو عدم الاختلاف والتنازع فيما لو زادت قيمة الذهب اونقصت اذ القيمة تزداد اوتنقص في كلا العوضين لذهبيتهما، اما لو باع الذهب بالفضة ولم يقبض في المجلس ، فربما تزداد قيمة احدهما اوتنقص فيوجب الاختلاف والنزاع ، فأراد الشارع قطع النزاع باشتراط القبض في المجلس وانهاء المعاملة نهائياً ، بينما هذا غير موجود في بيع الذهب بمثله والفضة بمثلها . واما الاجماع على التقابض اذا تم فهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر

---

١) هذا وقد كنا فى ريب من ابداء عدم شرطية التقابض فى بيع الذهب بمثله ، لكن زال هذا الريب عند ما شاهدنا استادنا الشهيد الصدر «رضوان الله عليه » يذكر فى كتابه البنك اللاربوى الذهاب اليه ، وقد افتى السيد الشهيد على وفق هذا المبنى فى تعليقته على مهناج الصالحين ٢/ ٧٦ التعليقة رقم «١٦٦» .

المتيقن .

ولكن يمكن أن يقال بوجود تعبير في الروايات يمكن أن يكون دليلا على التقـابض في بيع الذهب بمثله والفضة بمثلها وهو « الفضة بالفضة وزناً بوزن والذهب بالذهب وزناً بوزن » فاذا اضفنا اليهـا عدم احتمال أن يباع الذهب اوالفضة بغير وزن فيكون هذا اشارة اوكناية الى وجوب التقابض في المجلس بأعتبار أن اللازم العرفي للوزن هو القبض والاقباض . وربما يؤيد هذا أيضاً بأننا لم نجد التعبير « وزنـاً بوزن » الا في الذهب بالذهب ، وفي غيرهما يعبر « مثلا بمثل » او « سواء بسواء » .

والخلاصة : فان كان هذا الدليل اضافة الى المشهور من اشتراط التقابض كافياً للاشتراط فهو والا فالشك في صحة بيع الذهب بـالذهب والفضة بالفضة متساوياً من دون اقبـاض في المجلس يقتضي عدم الشرطية لانها حادثة ، وبهذا يتنقح موضوع التمسك بالعمومات المحللة .

وعلى كل حال ،فان اشترطنا التقابض وهو الاحوط في المقام فهو ، والا فما ذهب اليـه الشهيد الصدر (رحمه الله) مـورد القبول . ولكن العجب من نقل الشيخ صـاحب الجواهر (رحمه الله) مـاحكاه الشهيد في الحواشي عن البشرى قولاً بالتفصيل بين بيع الجنس بجنسه فيشترط التقابض وبين بيع احدهما بالاخر فلايشترط[1]، ولا ندري مـاهو الدليل الذي دل على اشتراط التقابض في بيع الجنس بجنسه ؟ ! ! .

ثم اننا اذا لم نقل باشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف مطلقاً فلا تثبت مزية « لبيع الذهب والفضة بمثلهمـا » على غيرهمـا من الربويات . نعم اذا قلنا باشتراط التقابض كما هو الموافق للاجماع ان تم وللاحتياط ثبتت مزية

---

١) جواهر الكلام ٢٤/ ٦ .

لهما على غيرهما [1] .

لماذا اشترط التقابض في الصرف وقبض الثمن في السلم على رأي المشهور ؟

لقد اشترط في عقد الصرف التقابض من الطرفين، واشترط في عقد السلم، دفع الثمن مقدماً . وهنا يمكن أن يتساءل الانسان عن سر هذا ، فقد يجاب بأن الشارع اشترط ذلك لاجل أن لا يقع المتعاملان في الربا ، اوببيع الدين بالدين المحرم أيضاً ، وتقريب ذلك :

اذا بعت مثقالا ونصف من الذهب بليرة ذهبية (وزنها مثقال ونصف) واشترطت لنفسي الخيار لمدة شهر واحد ، فهنا لايجب على البائع دفع الثمن مادام في زمان الخيار، اما المشتري فيجب عليه أن يدفع الثمن لان العقد لازم من طرفه، وفي هذه المعاملة الصرفية لم يتم التقابض من الطرفين ، فيحصل الربا ،لان البائع قد باع مثقالا ونصف من الذهب بمثقال ونصف وزيادة وهي الاجل، وهي زيادة حكمية ، فلاجل هذا اشترط الشارع التقابض في المجلس ، ويمكن أن نقول بعدم دخول خيار الشرط في الصرف لنفس المحذور [2] .

---

١) ذهب بعض الفقهاء الى عدم اختصاص هذا البحث بالنقدين احتياطاً ، فسراه الى النقود المتعارفة اليوم من الدينار والتومان والدولار وما الى ذلك اذا بيع احدهما بالاخر. منهاج الصالحين ٢ /٧٧ تعليقة السيد الشهيد الصدر .

٢) اذا قلنا أن للاجل قسطاً من الثمن وهي زيادة حكمية ، فلماذا لا يكون الربا متحققاً في القرض الخالي من اشتراط الزيادة ؟ والجواب : هو في صورة كون القرض مطلقاً «غير مؤجل الى أجل» فيصح للمقرض المطالبة متى شاء ولو بعد الدين بساعة ،وحينئذ يكون معنى الدين اشغال ذمة ، ويصح للمقرض ان يتقدم او يتأخر في المطالبة فلا أجل حتى يستحق مقابلة ثمن . واما اذا كان الدين مؤجلا فلا يأتي هذا الجواب لعدم جواز المطالبة قبل

أما في السلم: فاذا اشتريت وزنة من الحنطة استحقها بعد ستة اشهر بعشرة دنانير كلية ، واشترطت لي خيار الشرط الى شهر ، فمادمت في خيار الشرط لي أن لا ادفع الثمن ، وحينئذ صار البيع من قبيل بيع الدين بالدين (بيع الكالي بالكالي) وهو محرم .

ولكن هذه التعليلات يمكن أن ترد بتقريب : أن الصرف ليس مختصاً ببيع الذهب بالذهب اذ يمكن أن يبيع الذهب بالفضة ، ولا ربا حتى مع الزيادة الحكمية لاختلاف الجنس ، ومع هذا يجب التقابض في المجلس ، اذ أن اشتراط التقابض في المجلس حكم شرعي دل عليه الدليل الشرعي ولا ربط له بوجود الربا . نعم قد نشترط التقابض في المجلس في بعض البيوع للمنع من الربا ، ولكن مطلق اشتراط التقابض ليس للمنع من الربا .

وأما اشتراط تسليم الثمن في بيع السلم فليس لاجل أن لا يحصل بيع الدين بالدين المحرم، لانه يكون فيما اذا كان لزيد في ذمة عمرو دين وكان لعمرو في ذمة خالد دين ، فبيع دين زيد الذي في ذمة عمرو بالدين الذي في ذمة خالد هو اي أن بيع الدين بالدين المحرم هو فيما اذا كان الدينان من قبل العقد ، اما هنا فان الدين حصل بنفس العقد ولا بأس به كما اذا بعته وزنة من الحنطة مؤجلة بدينار مؤجلا ايضاً فهنا لا بأس بالبيع لان الدينين حصلا بالعقد ، ولم يكونا موجودين قبله حتى يصدق عليه بيع الدين بالدين المحرم (١) . اذن اشتراط

حلول الاجل. ويمكن أن نجيب بجواب آخر سواء كان الدين مؤجلا اومطلقاً بأن نقول : ان الدليل دل على أن الزيادة في القرض للمقرض هي ربا ، واما اذا كانت الزيادة للمقترض كما هنا فلا بأس بها . وهذا بخلاف المعاوضة فان الدليل دل على أن الزيادة العينية او الحكمية اذا صاحبت اي جنس من الجنسين تحقق الربا سواء كان جنس البائع اوجنس المشتري.

١) يوجد خلاف في معنى بيع الدين بالدين الذي ورد فيه النهي ، والمسلم منه ما قلناه ، وقد عبر عنه العامة بأنه « بيع الكالي بالكالي » ، وقد عمل به الاصحاب .

التقابض دل عليه الدليل الشرعي ولم يكن لاجل الربا اولاجل بيع الدين بالدين. وكذلك اشتراط الخيار في بيع الصرف والسلم تابع لدليله ، فاذا وجد دليل على عدم دخول خيار الشرط فيه فهو المتبع ، والا فخيار الشرط يدخل فيهما لعموم « المؤمنون عند شروطهم »[1] ولا علاقة لعدم دخول خيار الشرط فيهما من أجل الربا او بيع الدين بالدين . ثم أنه قد ذكر الفقهاء بعض الفروع المتصلة بالصرف ولا بأس بالتعرض لها اتماماً للفائدة ، وهي :

بيع الذهب والفضة :

سواء كان مسكوكاً على شكل دراهم ودنانير اوغير مسكوك، ولها حالات مختلفة يختلف الحكم باختلافها ، وهي :

١ ـ اذا كان في الفضة والذهب غش غير متسامح فيه ،ومجهول القدر:

فلا اشكال في جواز بيع احد هما بالاخر اوبغير جنسهما نقداً ، لعدم صدق الربا في الجنسين ، واما بيع احدهما بالاخر نسيئة فلا يجوز للاخبار الكثيرة الصحيحة على اعتبار البيع يداً بيد ، وهو دال على النقد حتماً ، فمنها ماروه محمد بن قيس عن أبي جعفر(ع) قال :قال اميرالمؤمنين (ع) لايبتاع رجل فضة بذهب الا يداً بيد ولايبتاع ذهباً بفضة الايداً بيد . وكذلك لايجوز بيع الذهب بالذهب نسيئة لاشتراط النقد، فقد روى الصدوق باسناده عن حماد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الفضة بالفضة مثلا بمثل ،والذهب بالذهب مثلا

---

١) واذا صح الشرط هنا وقد حصلت الزيادة ، فهي زيادة حصلت من قبل الشارع وحكمه كالزيادة الارشية وهي غيرمحرمة ، وانما الزيادة ، المحرمة هي التي تحصل من المتبايعين .

بمثل ليس فيه زياده ولا نظرة . والرواية صحيحة [1] .

وهذه الروايات لاموجب لحملها على الكراهة الاذا عملنا بروايات عمار الساباطي الذي تقدمت الاشارة اليها ،لان الروايات المانعة من النسيئة مع روايات تجويز النسيئة يؤدي الى حمل المنع على الكراهة كما هو مقتضى الصناعة [1]، الا أن روايات عمار معرض عنها ، فان كان الاعراض محققاً وهو موهن فهو ، والا فالكراهة سارية هنا ايضاً .

نعم لقد ورد البيع نسيئة في غير هذه الصورة كمافي صورة بيع السيف المحلى بالذهب او بالفضة [2] فالمنظور الى السيف لاالى حليته، ولذا يجوز فيه النسيئة، بشرط أن يكون الثمن أكثر من الفضة التي في السيف حتى لايحصل الربا .

ثم ان الروايات السابقة التي تقول اذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد، جمعنا بينها وبين روايات جواز بيع النقد بالطعام سلفاً بحمل المنع في المفهوم على الكراهة، وكذلك نجمع بينها بين روايات عمار (اذا عملنا بها) التي تدل على بيع الدنانير بالدراهم نسيئة بحمل المفهوم على الكراهة في النقدين .

٢ - هل يجوز مبادلة الفضة المغشوشة المجهولة القدر بالفضة الخالصة ؟

ذكر المحقق في الشرائع عدم الجواز ، وذكر في دليله لعدم العلم بمقدار مافي المغشوش من الفضة كي يتخلص من الربا الذي شرط عدمه في المتجانسين المساواة ، فالشك فيهـا شك في الجواز [3] . ولكن فيما نرى أن الحكم ليس

---

١) الوسائل/ ج ١٢/ باب «١» من ابواب الصرف/حديث «١»/ص٤٥٦ .

٢) الوسائل ج١٢/باب «١٥» من ابواب الصرف/ص٤٨٤ .

٣) الجواهر ٢٤/ ١٤ .

على اطلاقه حيث يجوز أن تباع الفضة المغشوشة المجهولة القدر بفضة خالصة نعلم أنها اكثر من المغشوشة علماً اجمالياً ، لان الفضة المجهولة القدر يقابلها من الفضة الخالصة مقدارها ، والغش الذي هو امارصاص اومعدن آخر يكون في مقابل الفضة الخالصة الزائدة ، وهذا على القاعدة بالاضافة الى روايات فيه[1] وحينئذ يكون المنع في صورة كون الفضة الخالصة بقدروزن الفضة التي معها الغش اوأقل، فلا تحصل المساواة. ولعل كلام صاحب الشرائع في هذه الصورة فقط فيكون صحيحاً، وعليها تحمل هذه الرواية التي رواها ابن سنان قال :سألت اباعبدالله عليه السلام عن شراء الفضة فيها الرصاص والنحاس بالورق واذا خلصت نقصت من كل عشره درهمين أوثلاثة. فقال :لا يصلح الا بالذهب[2] وسندها صحيح.

٣- بيع الفضة المغشوشة بالفضة المغشوشة حتى اذا لم يعلم قدر الغش :

وقدذكروا عدم الخلاف في صحته (لانصراف كل جنس الى مايخالفه) حسب تعبيرهم ، ونحن اذ نقبل صحة هذا البيع لوود وروايات فيه ، ولكن التعليل الذي ذكر من قبل الفقهاء قدشكك في قبوله صاحب مفتاح الكرامة فقال « انالانجد دليلا على لزوم صرف كل الى جنس ماخالفه، اذالنص مطلق . . . »[3] ولكننا يمكن أن نجد دليلا تعبدياً لصرف كل جنس الى ما خالفه ، وهو موثقة سماعة « قال :سألته عن الطعام والتمر والزبيب . فقال :لا يصلح شيء منه اثنان بواحد، الأأن يصرفه نوعاً الى نوع آخر، فاذاصرفته فلابأس اثنين بواحدواكثر»[4].

ولكن صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام «قال :سألت ابا عبدالله ع

---

١) الوسائل/ ج ١٢/ باب «١٨» من ابواب الصرف/ حديث «١و٣»/ ص٤٨٦ .

٢) نفس المصدر / باب «١١»/ حديث «١» / ص٤٧٥ .

٣) مفتاح الكرامة ٤/ ٥٢٣ .

٤) الوسائل/ ج١٢/ باب «١٣» من ابواب الربا/ حديث «٥»/ ص٤٤٣ .

عن شراء الفضة فيها الرصاص بـالورق ، وهي اذا أذيبت نقصت من كل عشرة درهمين اوثلاثة . فقال : لايصلح الا بالذهب . قال :وسألته عن شراء الذهب فيـه الفضة والزئبق والتراب بالدنانير والورق ، فقال :لاتصارفه الابالورق »[1] قد تنافي ماتقدم للحصر الذي ورد فيها بالبيع بالمخالف .

وحينئذ اما أن نحمل هذه الرواية على الغالب من عدم بيع المغشوش بمثله من الخالص فضلا عما زاد ، فلا تكون منافية لما تقدم ، والا فهما متعارضتان في صورة بيع الـذهب والفضة بمثلهما متفاضلا والحمل اولى من التعـارض والتساقط .

تنبيه :لايرد على الفروع المتقدمة اشكال الغرر ، لان المجموع من الفضة والغش معلوم ولكن لايعلم مقدار الفضة ومقدار الرصاص الذي فيها« وهذا كاف في عدم بطلان البيع للغرر، ولذلك يفتي الفقهاء في صورة وجود خليط مع الزيت بحيث لايوجد عيباً في المبيع ولكن يوجد نقصاً في كم الزيت ، بصحة البيع ولزومه ، حيث أن المبيع هو الزيت ، والزيت معلوم مقداره مع الخليط .

نعم ، اذا اشترط كون كل ما في الظرف سمناً او كان العقد مطلقاً وقلنـا ان اطلاق العقد بمنزلة الاشتراط ،فهنا أيضاً يصح البيع في المقدار المشترط ولكن يثبت الخيار (خيار تخلف الشرط) او(خيار تبعض الصفقة) اذا تبين النقص في الكلم . اذن معرفة المجموع وعدم معرفة مقدار الفضة الخالصة وعدم معرفة الرصاص لايضر بالبيع من ناحية الغرر .

٤) لايباع تراب معدن الفضة بالفضة فقط ولا بترابها ايضاً :

وهذا الحكم انماهو احتياطي حيث يقال بعدم الجواز لعدم العلم بالمساواة

---

١) نفس المصدر / باب «١١» من ابواب الصرف / حديث«١» / ص٤٧٥ .

بين الجنسين الربويين، ولكن لوقدرت الفضة في هذا التراب والفضة في ذاك وكانا متساويين لجاز ، حيث أن العلم بالتساوي موجود تقديراً . وحينئذ يحكم بالصحة بعد تبين الحال ، على أننا يمكننا القول بالجواز حتى مع عدم العلم بالتساوي اذاكان في تراب الفضة معادن أخرى وبيع بالفضة التي نعلم أنها اكثر من الفضة الممزوجة مع ترابهـا ، اوبيع بتراب الفضة التي فيها معادن أخرى كما تقدمت الاشارة الى ذلك .

نعم ، اذا علمنا زيادة في الفضة عما في ترابهـا ولميكن في التراب معادن أخرى فلا يصح البيع هنا ، بناء على أن التراب لاقيمة لـه لتصلح في مقابلة الزائد ، وهذا بخلاف الفضة المغشوشة ، حيث أن مـا في الفضة من الغش له قيمة يمكن أن يكون في مقابل الفضة الزائدة .

٥ ـ اذا مزج تراب الذهب والفضة جاز بيعهما بالذهب والفضة معاً:

وذلك للروايات التي دلت على ذلك :منها صحيحة [١] عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال :سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب. قال :لايصلح الا بالدنانير والورق. وهذه الرواية محمولة على عدم معرفة كمية الذهب الذي مع الفضة حتى يباع بما يماثله مع الزيادة ، فذكر الشارع كيفية التخلص من الوقوع في الربا فقال لايصلح الا بالدنانير والورق ،ومعناه صحة البيع اذابيع بالدنانير والورق لانصراف كل الى مخالفه كما تقدم ذلك .

ولكن قلنـا فيمـا تقدم بصحة بيع تراب الذهب والفضة بالذهب اذا علمنا كمية الذهب في التراب ولو تقديراً ، فيبـاع بأكثرمنه ذهباً خالصاً ، ويكون الزائد في مقابلة تراب الفضة ، كما يمكن بيعهما بغيرذلك .

---

١) الوسائل/ ج ١٢ باب «١١» من ابواب الصرف/حديث «٣» ص ٤٧٥ .

٦ ـ في صياغة خاتم مع ابدال درهم بدرهم :

وفي بادىء النظر نرى أن هذه المعاملة ربوية لعدم التساوي بينهما ، ولكن معتبرة الكناني [١] ـ وان كان في ابن عقيل اشتراك ، الا ان المعروف أن الراوي عن أبي الصباح الكناني هو الجيد ـ دلت على الجواز . قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يقول للصائغ صغ لي هذا الخاتم وابدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلة [٢] قال : لابأس . وقد عمل بهذه الرواية الشيخ في النهاية ومن تبعه فيكون هذا خروجاً عن الربا حكماً .

ولكن صاحب الجواهر (قده) لم يقبل الرواية لان الشرط هنا هو العمل (صياغتها خاتماً) وهو زيادة ممنوعة في المتماثلين ، وقد فرق رحمه الله بين هذه الصورة وصورة بيع الدرهم بفضة مصوغة خاتماً لعدم اشتراط العمل هنا ، فلم تكن زيادة عرفية ، فيكون كمن باع درهماً جيداً بدرهم رديء :

وقد يقال في جعل الرواية موافقة للقواعد بأن الصياغة وقعت من جانب درهم الغلة « وقد حكى عن بعض اهل اللغة وجماعة من الفقهاء أنها المغشوش والطازج الخالص فيكون الغش حينئذ والصياغة في مقابلة مازاد عليه من الطازج. وهذا لامانع منه في البيع وغيره » [٣] .

وفيما نرى أن الخبر لادلالة فيه على ابدال درهم بدرهم مع صياغة خاتم اوبشرط صياغته حتى يكون ربا ، حيث أن الرواية عبرت بهذا التعبير « صغ

---

١) نفس المصدر / باب «١٢» حديث «١» / ص ٤٨٠ .

٢) الطازج : الطرى معرب «تازه» وهو الصحيح الجيد المنقى .

الغلة : المغشوشة وفى اقرب الموارد الغل بالكسر : الغش والحقد . وكذا فى المنجد.

٣) الجواهر ٢٤ / ٣٥ .

لي هذا الخاتم وابدل لـك درهماً طازجياً بدرهم غلة » وهذه ليست فيها دلالة ولااشارة الى زيادة في معاملة ربوية، اذ يقول له صغ لي هذا الخاتم، فاذا صغته لي فأنا أبدل لك درهماً بدرهم مع السكوت عن أن الصياغة مجانية اومقابلها ثمن، فانها على أي حال لاربط لها بالعقد الذي يحصل بعد الصياغة ، فـانه ليس فيه زيـادة ، فيكون صحيحاً ، وحينئذ لاتكون هذه الرواية على خلاف القواعد ، على أنها لم يعمل بها المشهور على الوجه الذي ذكر .

٧ ـ الاوانى المصوغة من الذهب والفضة :

وهي على صور :

أ ـ يجوز بيعها بغير جنسها لعدم تحقق موضوع الربا .

ب ـ كما يجوز بيعها بمجموع النقدين بحيث يكون المجموع في مقابل المجموع لاطـلاق الرواية المعتبرة (الموثقة) التي يرويها عبدالله بن سنان [١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب قال :لا يصلح الا بالدنانير والورق . وهذه لا نعمل بالحصر الذي ورد فيها لانه ليس حصراً حقيقياً باعتبار جواز عدة صور للبيع هنا .

ثم ان هذه الرواية محمولة على عدم معرفة كمية الذهب والفضة، فلانعلم المساواة المخرجة عن موضوع الربا، لانه تقدم منا وسيأتي جواز بيعها بوزنها او بأزيد من احد النقدين اذا بيع بأحدهما .

ثم انه يكفينا للاستدلال على اصل المطلب من انصراف كل نوع الى مخالفه كما تقدم دليل ذلك ايضاً. وهذا البحث يختلف عن البحث الذي تقدم عند العامة من بيع آنية ذهبية بالذهب متفاضلا، حيث ذهب العامة الى تجويزه باعتبار أن الانية الذهبية هي عبارة عن ذهب مع عمل فيجوز بيعها بأكثر من وزنها ذهباً ،وقد تقدمت

---

١) الوسائل/ ج ١٢/ باب «١١» من ابواب الصرف/ حديث «٣»/ ص٤٧٥ .

مناقشة ذلك .

ج ـ كما أنه يجوز بيعها بوزنها اوبأزيد من احد النقدين اذا بيع بأحدهما. وهذا ايضاً لايحتاج الى دليل باعتبار أن الفضة يقابلها مثلها والزائد يكون في مقابل الذهب فلم يحصل بيع المثلين مع الزيادة .

نعم هناك رواية تقول بـأن الانية المصوغة من الذهب والفضة اذا امكن تخليص احدهما من الآخر فلايجوز بيعها بأحدهما، وان لم يمكن ذلك جاز ذلك، وهي رواية حمزة عن ابراهيم بن هلال قال :قلت لابي عبدالله عليه السلام :جام فيه فضة وذهب أشتريه بذهب او فضة؟ فقال : ان كان يقدر على تخليصه فلا، وان لم يقدر على تخليصه فلا بأس[1] .

ولكن هذه الرواية لايمكن الاعتماد على سندها حيث أن حمزة مجهول وكذلك ابراهيم بن هلال ، مع مخالفتها للقواعد ، حيث أنها مطلقة تشمل حتى صورة العلم بقدر الفضة والذهب الذي فيها ، فلاتجوز بيعه الابعد التخليص ، وتشمل التخليص الذي ينقص السلعة ويقلل من ثمنها . وكله محل تأمل ، ولعلها تحمل على عدم العلم بالمساواة لواشترى الممتزج، فيكون غير محرز للحلية فيكون حراماً .

٨ ـ السلع المحلات بالذهب والفضة :

فانه يجوز بيعها بمثل الحلية التي فيها بشرط زيادة الثمن عما في الحلية ليكون الذهب في مقابل مثله مثلا والزائد في مقابل السلعة ،كما أنه يجوز بيعها بغير جنسها لعدم تحقق موضوع الربا ، والطرق لبيعها كثيرة وانما المانع من بيعها بمثل ما فيها من الحلية او بأقل تحقق الربا حيث يحصل بيع التماثلين

---

١) الوسائل / ج١٢ / باب «١٥» من ابواب الصرف / حديث «٥» / ص٤٨٣ .

الربويين مع الزيادة .

وقد ذكرت الروايات جوازبيع السلعة المحلاة بأحدالنقدين بشرط زيادة الثمن على الذي فيهما من حلية[1]. هذا اذا علمنا مقدار الحلية التي في السيف، اما مع الجهل فلايجوز بيعه بجنس الحلية لعدم العلم بحصول ماهو مخرج من الربا ، بل يجب بيع السيف بغير جنس الحلية، او يبيعه بجنس الحلية مع حصول العلم بما هومخرج عن الربا، اويجعل مع النقدعرضاًاو بغيرذلك ممايخرجه عن الربوية ،كل ذلك للروايات المتقدمة . واما الظن فهو كالجهل لانه شك في المساواة ثم في الجواز، فنرجع الى عمومات الحرمة، الانالربا موجود ونشك فيحصول المخرج له من الربوية ، خلافاً لما في اللمعة من كفاية الظن الغالب[2].

ويمكن أن يقال : بأن موضوع حرمة الربا ايضاً غير محرز في صورة عدم العلم بكمية الحلية التي في السيف ، فاذا شككنا فيصحة هذه لمعاملة فالاصل العملي لاينفعنا هنا لانه انما ينفي الحرمة[3] وهو (اصالة الحلية) ، ولكن الاصل اللفظي وهو التمسك بعمومات الحل واطلاق الوفاء بالعقد يدل على صحته .

والتحقيق : أننا نختار جريان الحرمة في صورة عدم العلم بحصول ماهو مخرج عنالربا اذا اخترنا فيالاصول بأن العامالمخصص بالمخصص المتصل يكون المرجع اليه عند الشك في الفرد المردد بين العام والمخصص ، اي أن

---

١) نفس المصدر /حديث «٧،٨» /ص٤٨٣-٤٨٤- ولا بأس بذكررواية واحدة وهي صحيحة ابي بصيرقال : سألته عن السيف المفضض يباع بالدراهم. فقال اذاكانت فضته اقل من النقد فلا بأس وانكانت اكثرفلا يصلح .

٢) اللمعة الدمشقية ٣ / ٣٨٤ .

٣) ولايقالهناأن الاصلهوعدم الزيادة فيتنقح موضوع الحكمينالتكليفي والوضعي ويكون حاكماً علىاصالة الحلية لانه اصل موضوعي، اذ يقال ان هذا معارض بأصالة عدم المساواة فيتساقطان ، وتبقى اصالة الحل لوحدها .

المرجع هو العام مالم يثبت أن المورد من افراد المخصص ، وهنا الاخبار الكثيرة التي قد يدعى تواترها تدل على عدم جواز بيع المتجانسين الا مثلا بمثل فمع عدم العلم باقلية الحلية من الثمن ومـا هو مخرج عن الربوية فلا يجوز البيع .

واما اذا اخترنا في الاصول بأن المخصص سيما المتصل اذا وجد يصبح موضوع الحرمة مركباً من جزئين (ان يكون متجانساً، وان لايكون مثلا بمثل) ففي مورد الشك لانحرز شمول العام له[1] ، لان العام شرط تحققه امران ومادام لم يثبت احراز كلا الامرين فلا يمكننا التمسك بالعام ـ كما هو الحق ـ لانه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام ، وحينئذ نرجع هنا الى العموم الفوقاني وهو « أحل الله البيع » وهذا هو الصحيح .

ومما يؤيد ماذهبنا اليه مضمرة عبدالرحمن بن الحجاج [2] قال : سألته عن السيوف المحلاة فيها الفضة تباع بالذهب الى أجل مسمى. فقال :ان الناس لم يختلفوا في النساء «النسيء خ ل» انه الربا ، وانما اختلفوا في اليد باليد ، فقلت له :فيبيعه بدرهم نقد؟ فقال: كان أبي يقول :يكون معه عرض أحب الي، فقلت له: اذا كانت الدراهم التي تعطى اكثر من الفضة التي فيـه ؟ فقال : وكيف لهـم بالاحتياط في ذلك ؟ قلت : فانهم يزعمون أنهم يعرفون ذلك . فقال : ان كانوا يعرفون ذلك فلابأس والا فانهم يجعلون معه العرض أحب الي .

فقد ذكرت الرواية حكم مالو علموا بأن الدراهم التي تعطى اكثر من الفضة التي في السيف فيجوز ذلك البيع على هذه الصورة، واما اذا لم يعلموا فالمستحب هو أن يكون مع الدراهم عرض ، ولابعد في استحباب هذه الصورة دون غيرها

---

١) كما لا نحرز شمول الخاص ايضاً لعدم احراز موضوعه (التجانس مع المثلية) .

٢) الوسائل/ ج ١٢ / باب «١٥» من ابواب الصرف/ حديث «١»/ ص٤٨٢ .

من الصور التي نخرج بها في البيع عن الربوية كالبيع بغير جنس الحلية أو غيرها .

ومن البعيد أن تكون الضميمة التي ذكرتها الرواية راجعة الى السيف الذي فيه الحلية ، اذ أن السيف مع الحلية هو ضميمة ، فلا تنفع الضميمة معه شيئاً ولا يضر تأنيث الضمير، اذ يمكن أن يكون النظر راجعاً الى ثمنية الدراهم او نقديتها ، ولهذا فهم السائل هذا ايضاً ، اذ قال «اذا كانت الدراهم التي تعطى اكثر من الفضة التى فيه» وقد أجابه الامام عليه السلام انه لا سبيل الى معرفة ذلك غالباً، واما اذا علم فلا بأس .

هذا وقد يشكل على مختارنا من صحة بيع السيف مع الحلية بنقد اذا علمنا أن ما في السيف من الحلية اقل من النقد كما صرحت به الروايات ، فيقال : ان هذه الروايات مطلقة لما اذا علمنا مقدار الحلية التي هي أقل من الدراهم ، وما اذا لم نعلم مقدار الاقل، وحينئذ ادلة الغرر تنفي المعاملة الغررية سواء كانت في موردنا أو في غير موردنا، وحينئذ يحصل التعارض في مورد الاجتماع وهو ما اذا علمنا أن الحلية أقل اجمالا من النقد ولكن لا نعلم مقدارها، فيتساقطان ونرجع الى عمومات أحل الله البيع ، او اصالة الحل .

٩ ـ المعاوضة بجنسين ربويين مع احدهما وزيادة :

كما اذا عاوضنا كيلو من التمر ودرهم بكيلوين من التمر أو كيلو من التمر مع درهم بدرهمين اواذا عاوضنا بين جنسين ربويين مع جنسين ربويين ايضاً، ككيلو من التمر مع درهم بكيلوين من التمر مع درهمين، فكل ذلك جائز، اما في الاول فان الزائد عن المساواة بين المتماثلين يكون في مقابل المخالف، واما في الثاني فقد يقال بأنه ربا باعتبار أن التمر يقابله صنفه وكذلك الدرهم، ولكن الموثقة التي

تقدمت تقول بانصراف كل نوع الى مخالفه تقول تعبداً بأن الدرهم يكون في مقابل الكيلوين من التمر والتمر يكون في مقابل الدرهمين ، فلاربا .

ويمكن أن يستدل للاول - بالاضافة الى عدم شمول ادلة الربا له - بالروايات المستفيضة التى فيها الصحيح وغيره منها صحيحة الحلبي [1] عن أبي عبدالله(ع) قال : لابأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين ، اذا دخل فيها ديناران أوأقل اواكثر فلابأس به . وقد ذكرت بعض الروايات اشكالا من الراوي بأن هذا فرار من الربا، فكان الجواب : نعم الشيء الفرارمن الحرام الى الحلال او أنه فرار من باطل الى حق [2] .

وكأن من المتسالم عليه أن العملية المتقدمة لاتخضع لقانون الربوية، ولكن الراوي استشكل في الفرار، فأجيب بما تقدم .

ثم أنه لو أتلف الدرهم المعين وكان ذلك قبل قبضه ، او بان انه مستحق للغير، فلو كان كذلك في الصورة الأولى «كيلومن التمرمع درهم بكيلوين من التمر» فانما يصح الكيلوفي مقابلة مماثلة ويبطل الباقي ، وكذلك الامرفي مثال «كيلومن التمرمع درهم بدرهمين » فانه يصح الدرهم في مقابلة مماثله ويبطل الباقي .

أما في الصورة الثالثة « كيلو من التمرمع درهم بكيلوين مع درهمين » وظهر الدرهم مستحقاً اوتلف قبل القبض وكان الدرهم نصف الثمن ، فمقتضى ان كل جنس ينصرف الى مخالفه هو صحة مخالف الباقي وبطلان مخالف التالف وهذا هو احد احتمالات ثلاثة [3] .

---

١) الوسائل/ ١٢/ باب «٦» من ابواب الصرف/ حديث «٤» ص٤٦٨ .

٢) راجع نفس الباب المتقدم .

٣) مفتاح الكرامة ص ٥٢٣ والاحتمالان الاخران هما بطلان المبادلة كلها ، وصحة ماقابل غير التالف وان كانت فيه زيادة ربوية، لانها لم تأت من البيع وانما جاءت من التقسيط.

ولكننا قد نقبل هذا الكلام في صورة تلف الدرهم ، اذأن المبادلة من الاول كانت صحيحة فانصرف كل الى مخالفه بالتعبد المتقدم ، فبعد أن تلف الدرهم قبل القبض ، وقلنا بأنه مبطل للعقد ، فيبطل فيماخالفه ويصح فيما خالف الباقي . واما في صورة تبين أن الدرهم مستحق للغير، فمن الاول لم يكن البيع صحيحاً في نصف الثمن فيبطل في نصف المبيع ويصح في النصف الاخر، ولادلالة هنا على انصراف كل الى مخالفه، فتكون النتيجة بطلان المعاملة فى نصف المبيع « وهو كيلو من التمر مع درهم» الذي يكون في مقابل الدرهم، وتصح في النصف الاخر وهو «كيلو من التمر في مقابلة كيلو ودرهم ». وهذا فيه محذور الربا فيكون باطلا ، اذا أن الصحة مشروطة بعدم وجود محذور آخر كالربا .

اما لو لم يكن الدرهم التالف نصف الثمن بل كان ثلثه ، فلا يختلف الحال الا في النسبة التالفة من الثمن والمثمن، والنسبة الباقية الصحيحة من الثمن والمثمن وكذلك الحال في صورة استحقاق الدرهم .

١٠ ـ بيع تراب الذهب والفضة والتصدق به :

يجوز بيع تراب الذهب والفضة ومافيه بالفضة والذهب معاً اوبغيرهما او بأحدهما مع القطع بزيادته على مماثله . ولكن الروايات امرت ببيعه بالطعام وهي لاتدل على الحصر في طريقة البيع، ومن ذلك ماروواه علي الصائغ قال: سألته عن تراب الصواغين وانا نبيعه. قال : اما تستطيع أن تستحله من صاحبه؟ قال : قلت لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بعه ، قلت : بأي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأي شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به ، اما لك واما لاهله . قلت فان كان ذا قرابة محتاجاً أصله ؟ قال نعم [1] .

---

١) الوسائل/ ج١٢/ باب «١٦» من ابواب الصرف/حديث «٢»/ص٤٨٥ .

ولكن هذا الخبر مخالف لما هو محل اتفاق من أنه لو علم صاحب الحق وجب التخلص منه ، وعلى فرض أن في ايصال الحق الى أهله تهمة ، فهو لا يبيح التصرف في الحق .

نعم ان اعراض صاحب الحق يبيح التصرف فيه للمتصرف ، وهذا هو الظاهر من صاحب الحق ، الا أننا نبقى نحتمل عدم اعراضه لغفلته وبلهه ، وكذلك نرى الامام قد احتاط فنظر الى احتمال عدم الاعراض فسأل عن الاستحلال من صاحبه ، وبما أن الامام (ع) قد نظر الى خلاف الظاهر احتياطاً اكتفى بجواب المجيب بأنه يتهمني ، فعمل بالظاهر وحكم على وفقه فقال ببيعه والتصدق به فانه اما لك أو لاهله ، وبهذا لم يكن الخبر منافياً لما اتفق عليه الاصحاب من وجوب ارجاع الحق الى اهله «ولو برفع المانع من الاخذ مع اعلامهم بذلك» ان عرفوا ولم يعرضوا عنه ، ولا تغير التهمة من الحكم .

ولكن الرواية بالاضافة الى اضمارها ضعيفة بعلي الصائغ فانه لم يوثق ، وهناك رواية اخرى لا اضمار فيها حيث سئل الامام عن الحكم ، ولكنها ايضاً ضعيفة بعلي بن ميمون الصائغ وعلي بن حديد الذي نص على ضعفه ، على اننا نحتمل -- بالاضافة الى أن اعراض المالك عن تراب ذهبه يبيح للمتصرف التصرف فيه -- وجود تعامل ضمني ارتكازي بين الصائغ وزبائنه في أن ما تبقى من تراب ذهبهم له كما نشاهد ذلك في حائك السجاد للاخرين ، فان ما تبقى من خيوط زائدة فهي للحائك ، وهذا التعامل الضمني الارتكازي يجعل الصائغ في حل من التصرف بالذهب ، فلا الاستحلال واجب ، ولا التصدق به على الفقراء واجب ايضاً . ولو لم يوجد هذا الارتكاز فيكفي للصائغ أن يعلم صاحب التراب بذلك ويرفع المانع من الاخذ لو طلبه ، لان العمل كان برضى المالك .

النقود القائمة مقام الذهب والفضة :

ان كل ماتقدم من احكام في الصرف والربا مختص بالنقود انما هو يختص بالنقود الذهبية والفضية المعدنية، فقداشترط المشهور للتعامل بها :اولاالمساواة عند مبادلة الذهب بالذهب اوالفصة بالفضة للتخلص من الربا ، وثانياً التقابض في المجلس في بيع الصرف ، اي اشتراط انهاء المعاملة بكل مراحلها فعلا . فان افترقا قبل التقابض بطل البيع .

وقد خالفنا المشهور كما خالفه من قبل السيد الشهيد الصدر(رحمه‌الله) كما تقدم في بيع الذهب والفضة بمثلهما اذ حكمنا بصحة العقد بدون القبض وقد تقدم مستنده .

ولكن هناك أقسام اخر للنقود وهي [1] :

١ ـ الأوراق النائبة عن الذهب التي تمثل جزء من رصيد ذهبي موجود فعلا في خزائن الجهة المصدرة لها . وهذه النقود حيث أنها تكشف عن كمية من الذهب، فيعتبر فيهاالشرطان عند المشهورحين مبادلتها بأوراق مثلها . ولكن هذه النقود ليس لها وجود فعلا على مسرح النقد العالمي .

٢ ـ الاوراق التيتتعهد الجهة المصدرة لها بصرف قيمتها ذهباً عندالطلب وهذه يمكن تفسيرها على اساسين مختلفين :

أ ـ ان يكونالتعهد المتقدم مجرد التزام مستقل يكسب الورقة قيمة مالية في المجتمع .

---

١) اعتمدنا فى هذا البحث على ماذكره السيد الشهيد الصدررحمة الله عليه ،وهناك تفسيمات اخر للنقود باختلاف اللحاظ ، يراجع للتوسع كتاب النقود والبنوك فى البلاد العربية /فؤاد مرسى .

ب ـ أن يكون التعهد المتقدم معناه اشتغال ذمة تلك الجهة بقيمة الورقة من الذهب وحينئذ تكون الورقة سنداً ووثيقة على الدين ولا توجد لها قيمة اصلية، والفرق بينهما كبير ، اذ على التصور الاول فلم يكن التعامل بالذهب اصلا ولكن التعامل بها ، وانما الذي اكسب الورقة قيمة مالية هو ثقة افراد المجتمع بتعهد الجهة المصدرة لها . واما على التصور الثاني ، فمعنى ذلك أن التعامل يكون بالذهب ، لان الورقة سند على الذهب الذي في ذمة الجهة المصدرة للورقة ، وحينئذ يجب الشرطان اذا بيعت هذه الاوراق بمثلها على رأي المشهور.

والظاهر أن هذه الأوراق النقدية المدعمة بالتعهد بصرف قيمتها ذهباً مفسرة على التصوير الاول ، حيث أن التصوير الثاني يفترضها سنداً على الدين ، ومن الواضح ان استهلاك السند او سقوطه من الاعتبار لا يعني تلاشي الدين ، بينما نحن نرى أن تلاشي هذه الورقة النقدية او عند اسقاط الجهة المصدرة لاعتبارها وعدم استبدالها عند تبديل النقود بنقود جديدة ، يعني ذلك سقوط حقه ، ومعنى ذلك أن التعهد بدفع القيمة ذهباً لمن يملكها ، لأن الورقة تعطي لمن يملك قيمتها ذهباً في ذمة الجهة المصدرة ، ولهذا نجد القانون يميزها عن سائر الاوراق التجارية من شيكات و كمبيالات حيث يمنح الاوراق صفة النقد والالزام بالوفاء دون السندات .

بالاضافة الى أننا نرى أن من اقترض مائة دينار [1] لمدة سنة ، فلا يجب عليه عند الأداء اكثر منها ، على الرغم من أن المئة في اكثر الاحيان قد نزلت قيمتها بالنسبة الى الذهب ، ولا يشترى بها عند الوفاء بمقدار ما كان يشترى بها

---

١) الدنانير المتداولة هى ايضاً اورواق تتعهد الدولة مثلا بصرف قيمتها ذهباً عند الطلب ولكن هذا التعهد يكسب الورقة قيمة مالية فى المجتمع ، وقد تلزم الدولة بها وتعفى نفسها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب .

حين القرض«اي تزداد قيمة الذهب عند الأداء على قيمته حين القرض » وهذا يدلنا على أن المالية على نفس الاوراق لاعلى الذهب الذي ورائها والالوجب الاحتفاظ على نفس كمية الذهب ، وهكذا ايضاً لوفرض العكس «كأن انخفضت قيمة الذهب» .

٣ ـ الاوراق السابقة بعد صدورقانون باعفائها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب . وتقديرهذه الاوراق مرتبط بمانختاره في القسم الثانى ، فان كان التصور الاول هوالصحيح ، أي أن الاوراق النقدية المدعمة بالتعهد حكمها حكم الاوراق الالزامية ، فهنا في القسم الثالث يكون الحكم هونفس الحكم هناك ، اي لايجب أن تطبق شروط التعامل بالذهب من مساواة وقبض على الرأي المشهور. وان كان التصور الثاني هوالصحيح، اي الاوراق المدعمة بالتعهد تكون داخلة في نطاق التعامل بالذهب، فحينئذ نحتاج الى «تفسيرصدورقانون باعفائها من صرف قيمتها ذهباً عندالطلب» فان كان الاعفاء يعني الغاء الديون التي كانت الاوراق سندات عليها، ومعنى ذلك تحويل هذه الاوراق الى نقود الزامية[1] فحينئذ تكون خارجة عن التعامل بالذهب، ويكون حكمها هو حكم الاوراق النقدية الالزامية.

وان كان الاعفاء يعني السماح للجهة المصدرة بعدم وفاء الدين الذي تمثله الورقة النقدية في نطاق التعامل الداخلي ، حرصاً على الذهب مع الاعتراف قانونياً ببقاء الديون التي تمثلها تلك الاوراق ، فحينئذ لاتخرج عن حكمها قبل الاعفاء وتكون من قبيل التعامل بالذهب، فيجب فيه الشرطان على رأي المشهور.

تنبيه : ان السيد الشهيد يفتي احتياطاً بوجوب التقابض فيما اذا بيعت

---

١) النقود الالزامية ، او الاوراق الالزامية هى الدنانير المتداولة فى وقتنا الحاضر الملزمين بقبولها .

النقود العراقية بالتومان الايراني ، أوبيع أي نقد بنقد آخر، وعلى هذا يكون بحث الصرف غيرمقتصرعلى النقدين، بل يسري الى بقيةالنقود بشرط أن يباع نقد بنقد آخر ، اما بيع الدينار بالدينار ، او التومان بالتومان ، اوالدولار بالدولار فلا يشترط فيه التقابض .

نقول :واما من ناحية الربا فبما أن الدينارمن المعدودات فيجوزبيعه بمثله مع الزيادة نقداً ، اما نسيئة فلايجوز كما تقدم [1] ذلك مع الزيادة ، واما من دون زيادة فيجوز اذ أن الدنانير الورقية واشباهها ليست من الموزونات حتى يعتبر فيهما المماثلة [2] .

ولعل فتوى السيد الشهيد مبتنية على أن الدينار والدرهم الذهبي والفضي الذي ذكرته الروايات مسوق للمثال لكل نقد يتعامل به ، فالمنظور هو المالية سواء كانت في النقدين اوفي غيرهما من النقود .

الفصل الثانى

« ربا القرض »

ونتكلم فى هذا الفصل عن معنى القرض ، وفى ادلة حرمة ربا القرض ، والقيود التي نشترط فيها ، وفى الطرق التى يمكن أخذ الزيادة بها .

ومرادنا من القرض هنا ما هو معروف عند العرف من طلب المال من شخص على أن يرجعه فى مدة معينة ، وعندالفقهاء تمليك المال على وجه الضمان ولا فرق بين أن يكون بصيغة عقد أولا كالقرض المعاطاتي .

---

١) ص ١٥٣ .

٢) يرى السيدالشهيد جريان الربا فى مطلق المثليات ومنها الدنانير،منهاج الصالحين ٧٥٠٢ تعليقة (١٦٣) .

والزيادة في القرض لها صورتان : الاولى : ان تكون في مقابل التأجيل ، فهي زيادة حقيقية في نفس الشيء ، حيث أنها زيادة على ماكان في الذمة .

الثانية : زيادة في نفس عقد القرض ابتداء فهي زيادة بالمسامحة العرفية ، وانما يكون ربا حراماً في صورة مالو شرط الدفع في عقد القرض فحصلت الزيادة ، وهولايختص بالمكيل والموزون بل يعم المعدود والمشاهد .

وأما الزيادة في مقابل التأجيل فلااشكال في حرمتها ولكن وقع الكلام في أنها ربا حقيقة اوحكماً ؟ ونحن لانرى حاجة للبحث عن كون هذا ربا حقيقة او حكماً مادام لاخلاف في حرمته كما هوالمستفاد من الروايات سواءكان التأجيل للدين الحال اوللدين المؤجل بأن يؤجله اكثرمن مدته بزيادة .

وقد استدل على حرمة الربا القرضي بوجوه :

الاول : الاجماع . ولايمكن لنا أن نعتمد عليه كدليل في المسألة اذلم يكن اجماعاً تعبدياً ،وانما مدركه الاخبار كما سيأتي .

الثاني : قوله تعالى «أحل الله البيع وحرم الربا» وامثالها التي اطلقت فيها حرمة الربا ، وقد قلنا سابقاً ان المراد من الربا معناه اللغوي الذي هومطلق الزيادة التي تؤخذ بلاعوض في بيع المتجانسين اوفي عقد القرض ، فهنا ايضاً الزيادة المشترطة قد اخذت بلاعوض في عقد القرض عند الشارع وهو الربا الحقيقي . وهذا الدليل يختص بالزيادة في عقد القرض .

الثالث : الاخبار المروية عن ائمة الهدى عليهم السلام ، منها :

١) ماروأه جعفربن غياث عن أبي عبدالله (ع) قال ... واما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يرد اكثر مما أخذه فهذا هو الحرام [1] .
ولكن هذه الرواية غير معتبرة لجهالة جعفر بن غياث .

---

١) الوسائل/ ج١٢/ باب «١٨» من ابواب الربا/حديث «١»/ص ٤٥٤ .

٢) ماروا داود الأبزاري قال « لا يصلح أن تقرض ثمرة وتأخذ أجودمنها بأرض اخرى غير التى اقرضت منها »[1] وهذه الرواية ليس فيها شرط الاجودية او الزيادة ، وانما تنهى عن أخذ الاجود عندالاستيفاء وهو جائز كما دلت عليه الروايات اذا كان من غير شرط كما هو فرض الرواية ، اذن يحمل هذا النهى على الكراهة في أخذ الاجود جمعاً ، على أنها لا يستفاد منها غير النهي عن اخذ الاجود ، فهي تختص بالمثليات كما هو ظاهر « ولا تأخـذ اجود منها » . هذا بالاضافة الى ضعف الرواية بداود الابزاري ولم تعين القائل من هو .

٣) ماروا اسحاق بن عمارعن أبي الحسن (ع) قـال «سألته عـن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيىء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه. قال : لابأس بذلك مالم يكن شرطاً »[2]

وهي تدل على حرمة أخذ النفع في مقابل الامهال اذا كان شرطاً ، ولكن هذه الرواية ضعيفة بموسى بن سعدان. ويوجد سندآخر لهذه الرواية وهوسند الصدوق بسنده عن اسحاق بن عمران ، وهذا السند هـومحل خلاف باعتبار وجود على بن اسماعيل في طريقه ، ولكن الارجح اعتبار الرواية فتكون موثقة او حسنة[3] .

---

١) الوسائل/ ج١٢/ باب «١٢» من ابواب الربا/ حديث «١»/ ص٤٤٢ .

٢) الوسائل/ ج١٢/ باب «١٩» من ابواب الدين/ حديث «٣»/ ص١٠٣ .

٣) اختلف العلماء في اعتبارعلى بن اسماعيل الواقع فيطريق الصدوق الى اسحاق ابن عماروهومتعدد، والثقة فيه هواسدى (اوالسرى اوالسندى)، وابن عيسى. وطريق الصدوق الى اسحاق بن عمار فهومروى عن ابيه عن عبدالله بن جعفر الحميرى عن على بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار، وقدقيل بضعف هذا الطريق بعلى بن اسماعيل اذلم يصرح « بوثاقته الاعلى بن اسماعيل السرى من اصحاب الرضا (ع) ومن البعيد غايته كون

٤) مارواه اسحاق بن عمارقال : قلت لابي ابراهيم (ع) الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لايدخل على صاحبه منفعة ، فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة أيحل ذلك ؟ قال :لابأس اذالم يكن بشرط »[1] وهي دالة على وجود البأس مع

علي بن اسماعيل في السند هذه، لان صفوان واسحاق بن عمار من اصحاب الصادقين«ع»(أ)

وقد ذهب بعض آخر الى تصحيح هذا الطريق باعتبار أن المراد من علي بن اسماعيل هو ابن عيسى ، لان الصدوق ذكره في طريقه الى «زرارة بن اعين وحريز بن عبدالله وحماد ابن عيسى . . . ثم ذكر الصدوق طريقاً آخر الى حريز وذكر فيه علي بن اسماعيل من دون تقييده بابن عيسى وكذلك فعل عند ماذكر طريقه الى اسحاق بن عمار .

وبما أن الراوي عنه في كلا الموردين هو عبدالله بن جعفر، فيظهر من ذلك أن علي بن اسماعيل في هذه الطبقة ينصرف الى علي بن اسماعيل بن عيسى» (ب) . وعلى هذا تكون الرواية موثقة . ثم ان ماذكره النجاشي في ترجمة اسحاق بن عمار (ج) يدل على أن علي ابن اسماعيل هو ابن اخ اسحاق بن عمار وهو ممدوح بما لم يصل الى حد الوثاقه ، فقال «ابنا اخيه علي بن اسماعيل وبشير بن اسماعيل كانا من وجوه من روى الحديث» وهذا يدل على أن الرواية حسنة .

على أنه ليس من البعيد أن يكون المراد منه هنا هو «السدي» الذي هو من اصحاب الرضا(ع) وهو يروي عن صفوان واسحاق اللذان هما من اصحاب الصادقين (ع) ولكن لم تثبت وثاقة السدي خلافاً لمن اثبتها لان شهادة النصر بن الصباح عن علي بن اسماعيل (ء) انه ثقة قد طبقها على السدي ، وهذا التطبيق من قبل النصر بن الصباح اجتهاد ، فلا يكون توثيق السدي معتبراً لانه مبني على الاجتهاد .

١) الوسائل / ج١٣ / باب «١٩» من ابواب الدين / حديث «٢» / ص١٠٦ .

أ) نخبة المقال في تمييز الاسناد والرجال ص٣٦٧ .

ب) معجم رجال الحديث للامام الخوئي ١١ / ٢٩٤ .

ج) ص٥١–٥٢ .

ء) جامع الرواة ص ٥٥٧ .

شرط النفع ، وسند هذه الرواية معتبر ، وهي موثقة لان اسحاق فطحي ، ومثل هذه الرواية روايات أخر صحيحة .

٥) مارواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر(ع) «في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقدني من الذي لي كذا وكذا، واضع لك بقيته ، اويقول : انقدني بعضاً وأمد لك في الاجل فيما بقي ، فقال : لا أرى به بأساً مالم يزد على رأس ماله شيئاً ، يقول الله عزوجل :« فلكم رؤوس اموالكم لاتظلمون ولاتظلمون »[١] .

وهذه الرواية تدل على أن الزيادة على رأس المال في القرض (سواء كانت في عقد القرض اوفي مقابل الامهال) فيها بأس، والرواية من ناحية السند صحيحة لان أبان هو ابن عثمان الاحمري الثقة ، فتكون احد الادلة على حرمة الربا القرضي . غاية الامر اننا نخصصها بالروايات التي تقول بأن الزيادة على رأس المال اذا كانت بشرط او بالالزام فهي الحرام ، ثم ان هذه الرواية لاتفرق بين أخذ الزيادة في مقابل الاجل في اصل عقد القرض اوفي زيادة الاجل كما كان يفعل ذلك في ربا الجاهلية .

ولكن يمكن أن نقول : ان الزيادة في مقابل الامهال التي دلت عليها الرواية الصحيحة ليست هي الزيادة في القرض في مقابل الاجل ، حيث أنه لايصدق على الزيادة في مقابل الامهال الزيادة في القرض ، وذلك لان المال في الذمة ، ولايمكن أن يقرض قبل أن يقبض (اذالم يجعل المدين وكيلا في القبض عن الدائن كما هوالفرض) لعدم صدق القرض عرفاً وعقلائياً ، ولاأقل من الشك في ذلك ، وحينئذ تكون الزيادة في مقابل اسقاط حق المطالبة

---

١) الوسائل/ ج١٣/ باب «٣٢» من ابواب الدين/ حديث«١»/ ص١٢٠ .

للدائن [١] .

٦) ماروي عن النبي(ص) المنجبر بعمل الاصحاب «كل قرض جر نفعاًفهو حرام» . وقد قال السيد رشيد رضا أنها أخرجها صاحب (بلوغ المرام) عن علي (ع) وجرى على ألسنة العوام والخواص بلفظ «كل قرض جر نفعاً فهـو ربا» وقدذكروا أن سنده ساقط وسوار الذى في السندمتروك الحديث ، فتكون الرواية ضعيفة، ولكن تجبرها الشهرة العملية للاصحاب ، وحينئذ تكون دليلا على حرمة الزيادة في عقد القرض ، والزيادة في مقابل الامهال .

ولكننا نشك في أن يكون العمل من قبل الاصحاب مستنداً اليها فلاتكون منجبرة، وحينئذ لايمكن جعلها دليلاحتى وان قلنا ان الشهرة العملية للاصحاب جابرة . نعم اذا كانت الرواية مشهورة « شهرة روائية » بحيث تصل الى حـد الاستفاضة فتكون منجبرة عند من يقبل هذا المسلك، اما نحن فلا نقبل الصغرى ولا الكبرى حيث اننا لانرى الشهرة الروائية ولا الفتوائية جابرة .

ثم على فرض عدم سقوط هذا الحديث وكانت الشهرة جابرة ، فلا وجه لما قيل من أن الحديث عام كما اذا كان النفع بشرط اولا ، فيحرم كل قرض جر نفعاً مطلقاً ، لان الحديث عام في دائرة الشرط الالزامي ، وهذا ظاهر من كلمة «جر نفعاً» فانها ظاهرة في الالزام . على أنه اذا كان عاماً في اوسع دائرة الالزام

---

١) وقد استفاد الشيخ الانصاري رحمه الله من استشهاد الامام (ع) بالاية أن التأجيل بالزيادة يكون ربا «المكاسب/ ج ٢/ ص٣٠٧» . ولكن هذه الاستفادة غير صحيحة وذلـك حيث ذكر في الاصول ان مراد المتكلم اذا كان معلوماً وشككنا ان المراد هل هو على نحـو الحقيقة او المجاز، فلايمكن التمسك بأصالة الحقيقة ، وهنا الامام «ع» مراده واضح ولكنه هل على نحو الحكومة اوأنه مصداق حقيقي للربا ؟ فلايمكن استفادة الحقيقة لان الامام«ع» يقول «الزيادة لاتكون للاخذ» ولادلالة على أن الزيادة حقيقية اوحكمية .

فهو مخصص حتماً بالنفع الالزامي بالروايات التي تحرم الربا في هذه الدائرة بالروايات التي يجوز النفع في عقد القرض اذا لم يكن بشرط .

٧) مارواه علي بن جعفر كما في قرب الاسناد، سألت اخي موسى (ع) عن رجل اعطى رجلا مائة درهم يعمل بهـا على أن يعطيه خمسه دراهم اوأقل او اكثر هل يحل ذلك ، فقال : هذا الربا محضاً . وهذه الرواية صحيحة حيث أن ماينقله صاحب الوسائل عن علي بن جعفر انماينقله عن الشيخ الطوسي، وطريقه اليه معتبر كماذكره في آخر الوسائل ، والشيخ الطوسي ينقل هذا عن علي بن جعفر وسنده اليه صحيح كما ذكره في المشيخية [1] وهذه الرواية تختص بحرمة الزيادة في عقد القرض .

٨) مارواه محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال « من أقرض رجلا ورقاً فلايشترط الا مثلها ، فان جوزي أجود منها فاليقبل ، ولايأخذ احدمنكم ركوب دابة اوعارية متاع يشترط عن أجل قرض ورقه » [2] . اذن اشتراط الورق الزائد اوغيره في القرض ممنوع ، وكذلك اشتراط الركوب اوالعارية من الزيادات الحكمية . وهذه الرواية معتبرة سنداً وهي مطلقة لما اذا كان الشرط في عقد القرض أو كان في مقابل الامهال .

٩) ومن الادلة على حرمة التأجيل في مقابل الزيادة الروايات الواردة في الحيل الشرعية كموثقة اسحاق بن عمار [3] قال قلت لابي الحسن (ع) [4] «يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وانا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم اوقال : بعشرين الفاً واؤخره بالمال ، قال : لابأس ».

---

١) الوسائل/ ج١٢ / باب «٧» من ابواب الربا حديث «٧»/ص٤٣٧ .

٢) الوسائل/ ج ١٣ / باب (١٩) من ابواب الدين/حديث «١١»/ص١٠٦ .

٣) الوسائل/ ج١٢ / باب «٩» من ابواب العقود/رواية «٤»/ص٣٨٠ .

٤) ابي الحسن «ع» «الرضا اوموسى بن جعفر «ع» .

وكموثقة مسعدة بن صدقة [1] عن أبي عبدالله (ع) قال : « سئل عن رجل له مال على رجل من قبل عينة عينها اياه ، فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فأراد أن يقلب [2] عليه ويربح أبيبعه لؤلؤاً أوغير ذلك مايسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخره. قال : لابأس بذلك ، قد فعل ذلك أبي رضي الله عنه وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه » وهذه الروايات التي تعلم هذا الطريق تدل على أن التأجيل بالزيادة ممنوع .

والخلاصة ان هذه الادلة المتقدمة تدل على حرمة الالزام بأخذ شيء في القرض بلاعوض ، سواء كان الالزام بأخذ شيء في اصل القرض او من أجل تأجيل القرض . وحينئذ فلاوجه لما نقل عن الشيخ وبعض من جواز اشتراط الدراهم الطازجية عوض المكسرة ، وصحيح يعقوب بن شعيب [3] « سألت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه . فقال : لابأس به وذكر ذلك عن علي (ع) » ليس ظاهراً في الاشتراط . نعم هو ظاهر في أخذ المقرض من المقترض الاجود وهو راض ، ولو قلنا بأن « يأخذ » ظاهرة في الاشتراط لانها ظاهرة في الالزام فتعارضها الروايات الكثيرة التي أطلق فيها المنع ، والترجيح لروايات المنع لشهرتها ان لم يجمع بينهما بكون المجوزة تحمل على عدم الشرط .

والحق أن كلمة « يأخذ » ليست ظاهرة في الالزام فهي ليست ككلمة «الجر» من قبيل «جر نفعاً» [4] ، وانما هي ظاهرة في الاعم من الالزام وغيره ، وحينئذ

---

1) الرواية الثالثة في نفس المصدر والصفحة .

2) يقلب : يجعل الحال مؤجلا .

3) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٢» من ابواب الصرف / حديث «٥» / ص ٤٧٧ .

4) ان قلت : جاء في الرواية «خير القرض ماجر نفعاً» والحال ان المراد من الخبر هو حصول النفع من دون اشتراط . قلت : ظاهر الخبر هو الشرط غاية الامر رفعنا اليد عن هذا الظهور لاجل القرينة ولذاك يكون معنى حملياً لاظاهراً .

تكون الروايات المانعة في صورة الالزام مخصصة لها في كون الاخذ بغير الزام وهو معنى عدم الشرط وبهذا نعرف أن كل زيادة الزامية بلاعوض في عقد القرض هي زيادة ربوية ، وحينئذ يأتي الحكم وهو الحرمة ، وبهذا يكون معنى واضحاً لمـا ذكرته الروايات من أن الفساد يأتي من قبل الشروط بأخذ الزيادة بـلا مبرر، فقد قال الحديث «جاء الربا من قبل الشروط وانما تفسده الشروط» ومن هنا نعرف أن لاضرورة للالتزام بأن المحرم فقط هو القرض الذي يشترط فيه النفع ، اذ لادليل على ذلك وانما المحرم هو كل زيادة الزامية من أجل القرض.

الاشكال على الادلة المتقدمة :

وقد يستشكل على الأدلة المتقدمة التي دلـت على حرمـة الربا القرضي مطلقا فيقال : اما الادلة المطلقة منها فتقيد بقوله «لاربا الا في المكيل والموزون» واما الادلة الخاصة المعتبرة فهي واردة في قرض الدراهم والدنانير ، وأما التي ذكرت المال فقد قالوا : بأن المال في ذلك العصر كان منصرفاً الى النقدين ، اذن لا دليل على حرمة مطلق الربا القرضي .

وللاجابة على هذا الاشكال نقول :

أولا : لقد تقدم منا أن أخذ الزيادة في مقابل التأجيل في عقد القرض حرام كما هو مورد نزول بعض الايات القرآنية و الروايات ، وتقدم ايضاً ان الزيادة قد تكون في مقابل الحق ، وهذا دليل على أن الـدين او المال اوالحق [1] اذا حل اجله لايجوز أن يؤجل في مقابل الزيادة . ولافرق بين هـذا وبين أخـذ الزيادة في اصل عقد القرض كما كان شائعاً قبلا الاسلام اذ اطلاق الحرمة يشمل كل ما كان ربا . وهذا لا مخصص له من الادلة الخاصة فيعمل باطلاقه .

ثانياً : اننا اخترنا فيما تقدم في «بحث الربا في المعاوضات» جريان الربا

---

١) يراجع الربا الجاهلى فى بحث ابناء العامة .

المعاوضي في المعدود اذاكان على وجه النسيئة ، وحينئذ يكون هذا دليلاعلى حرمة بيع عشرة دنانير بخمسة عشر نسيئة اذا قلنا أن هذه العملية بيع .

وثالثاً : ان الايات القرآنية المانعة من تأجيل الدين في مقابل الزيادة ، تقول بحرمة مطلق القرض الربوي ، والروايات الخاصة «على لسان المستشكل» تثبت الربا في القرض في النقدين ، ولاتعارض بينهما ، لان كلا الحكمين مثبتان . نعم هذان الحكمان المثبتان يعارضان الحديث القائل «لاربا الا في المكيل والموزون» فيخصص النفي بأدلة وجود الربا في القرض . وهذا يبطل اصل الاشكال الذي يقول بعدم وجود دليل على حرمة القرض الربوي .

فساد العقد :

وقد اختلف الفقهاء في فساد العقد الذى فيه شرط الزيادة ، فقد ذهب البعض الى فساده باشتراط الزيادة واستدلوا بان الظاهر من حرمة القرض الربوي هو فساد العقد وعدم افادته الملك، باعتبار توجه النهي الى المعاملة ، ومعناه عدم ترتب الاثر عليها ، فيبقى مال القرض في ملك المقرض ، وحينئذ يحرم على المقترض التصرف فيه ، ولو تلف في يده فهو مضمون عليه لانه قد قبضه على أن يكون مضموناً عليه لو تلف ، والقاعدة تقول بأن ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

ولكن ذهب ابن حمزة الى أن المال في يد المقترض أمانة ، وهو ضعيف لان المقرض انما اعطى المال على أن يكون مضموناً على المقترض ، فلاوجه للامانة هنا اصلا .

وقد توقف المحدث البحراني (قده) في فساد العقد مدعياً أنه ليس في شيء من نصوصنا مايدل على فساده بالاشتراط ، بل اقصاها النهي من اشتراط الزيادة

والخبر النبوي ليس من طرقنا .

وقد يقال: ان هذا البحث مبني علىمسألة أن الشرط الفاسد وهو الزيادة هل يفسد العقد ام لا ؟ فمن ذهب الى فساده حكم بفساد العقد ، ومن لم يحكم بفساده كما عليه الاكثر لم يفسد العقد . ونحن قد ذكرنا في مقدمة « الربا عند الامامية » بأن الشرط الفاسد اذا كان اشتراطه يؤدي الى اختلال اركان المعاملة فالمعاملة باطلة بالاضافة الى بطلانه ، واذا كان اشتراطه لايؤدي الى اختلال اركان المعاملة فهو باطل فقط [1] .

وهنا اشتراط الزيادة لا يخل بأركان صحة العقد القرضي اذ هو كما تقدم «تمليك المال على وجه الضمان» وكل اركان العقد موجودة هنا ، فتشمله ادلة اطلاقات صحة العقد كأوفوا بالعقود . نعم اشتراط الزيادة قد نهي عنه فيبطل الشرط فقط . أما العقد فهو صحيح، وهذا بخلاف الربا في المعاملة حيث يكون الاشتراط (اشتراط الزيادة) هناك موجباً لاختلال اركان صحة العقد التي منها التساوي، وهو غير موجود باستبدال القليل بالكثير ، فلا تشمله اطلاقات صحة البيع .

ومما تقدم نعلم أنه ليس كل شرط حرام فيعقد القرض ، ولا كل نفع حرام بل الشرط الذي يجر نفعاً بلامقابل «كأن يكون فيمقابل التأجيل» فيعقد القرض هو الحرام فقط . واما النفع الذي لم يشترط في عقد القرض فهو جائز لمفهوم الاخبار الكثيرة التي توجد البأس مع النفع بشرط ، والمنطوق الاخبار التي تنفي البأس بالنفع اذا لم يكن قد شرط، فمنها صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثقال اويستقرض المثقال فيرد عليه الدراهم ، فقال : اذالم يكن شرط فلابأس

---

١) تقدم في مقدمه البحث في ربا الامامية .

وذلك هو الفضل ان أبي (ع) كان يستقرض الدراهم الفسولة فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال ، فيقول يابني ردها على الذي استقرضتها منه ، فأقول : يا أبه ان دراهمه كانت فسوله وهذه خير منها فيقول : يابني ان هذا هو الفضل فاعطه اياها»[1] وعلى هذه الصورة تحمل النصوص التي تقول «خير القرض ماجر نفعاً»[2] .

وكذلك يجوز النفع اذا لم يكن له مدخلية بالقرض كما اذا اقرضت اخي مالا وهو يعطيني نفقتي وما احتاج اليه ، فالقرض الذي اعطيه لاخي قارنه نفع ولكن لامدخلية للنفع الذي احصل عليه انا بالقرض ، فلا تشمله ادلة التحريم .

وربما يستدل له أيضاً نخبر هذيل[3] «قلت لابي عبدالله (ع) اني دفعت الى أخي جعفر مالا فهو يعطيني ما انفقه واحج به وأتصدق وقد سألت من عندنا فذكروا أن ذلك فاسد وانا احب أن انتهي الى قولك ، فقال : أكان يصلك قبل أن تدفع اليه مالك ؟ قلت : نعم . قال : خذ مايعطيك فكل واشرب وحج وتصدق فاذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد افتاني بهذا » .

القرض مع الشرط الجائز :

ويمكن أن نذكر للشرط الجائز امثلة متعددة منها : اذا أقرضت شخصاً مالا واشترطت عليه أن يأتي ببغلته لاجل أن أبيعها له ، ولي منفعة من هذا البيع ، فان هذا الشرط في عقد القرض قد جر علي منفعة ، الا أنني قد حصلت عليها في

---

١) الوسائل / ج١٢ / باب (١٢) من ابواب الصرف / حديث (٧) / ص٤٧٨ .
الدراهم الفسولة : المزيفه قال في القاموس: أفسل عليه دراهمه : زيفها . الدراهم الجياد (الجلال) : الفغيسه . الوافيه .

٢) الوسائل / ج١٣ / باب «١٩» من ابواب الدين / حديث «٤،٦» / ص١٠٤-١٠٥

٣) نفس المصدر / حديث «٢» «هذيل ليس فيه توثيق» .

مقابل عملي الذي بذلته لاجل بيعها، فلم يكن القرض هو الذي جرعلي المنفعة ، والظاهرمن النصوص هوحرمة القرض الذي يجر علي المنفعة مباشرة من دون عمل مقابل للمنفعة ، واذا حكمنا الاصل العملي عند الشك ، فالجواز بمعنى عدم الحرمة هو الجاري في المقام، وترتب الاثر على هذا العقد يكـون بالتمسك بأوفوا بالعقود. ومثل هذا في الجواز اشتراط المقرض رهناً على ما أقرضه او كفيلا او اشهاداً ، فان هذه الشروط لاتجرى نفعاً ، بل هي وثيقة للدين وضماناً من ضياعه ، ومثله ايضاً أن اشترط عليه في القرض أن يبيعني داره بثمن المثل في ظروف اعتيادية .

ومما يدل على هذا حسنة جميل « قلت لابي عبدالله (ع) أصلحك الله اننا نخالط نفراً من أهل السواد فنقرضهم القرض ويصرفون الينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجرولنا في ذلك منفعة. قال لابأس ولااعلمه الاقال : ولولا مايصرفون الينا من غلاتهم لم نقرضهم فقال لا بأس »[1] بناء على أن جملة ولولا مايصرفون الينامن غلاتهم لـم نقرضهم هي عبارة عن شرط صريح فى ضمن عقد القرض . نعم القرض بشرط البيع المحاباتي حرام ـ كماسيأتي ـ كمالواقرضة المال بشرط أن يبيعني داره بنصف القيمة ، فانه يدخل تحت كونـه قرضاً قد شرط فيـه النفع للمقرض .

وبعبارة أخرى :الروايات تحرم أن يكون القرض هوالذي يجرالنفع مباشرة عند العرف ، فنحن وان قبلنا عقلا أن « جارالجارجار » فاذا جر القرض بيعاً ،

---

١) الوسائل/ج١٣ باب«١٩» من ابواب الدين/حديث «١٢»/ص١٠٦. وانما عبرنا عنها باحسنة لان طريق الشيخ الى محمد بن ابى عميرحسن ، وقد عبرنا بالمرسلة لوجود طريق الصدوق باسناده عن جميل بن دراج عن رجل ، اذن الرواية لها طريقـان اولهما حسن فهى حجة عند من يعتبر الحسن .

والبيع جرالنفع فهو داخل عقلا في أن القرض جرالنفع ، الا أن هذا منصرف عن الروايات التي معناها عرفاً هوأن يكون القرض هوالجار مباشرة للنفع .

اذن ينبغي أن يكون معنى القرض الذي يجرمنفعة الذي نصفه بالربا هو ما كانت المنفعة مشروطة ولم تكن فـي مقابل عمل يبذله المقرض وأن يجـرها القرض بحيث لولاه لماكانت هناك منفعة .

مطلق المنفعة سواءكانت حقيقية اوحكمية هى ربا :

وقد نقل صاحب الجواهر(قده) عن الاردبيلي الميل الـى عـدم البأس في اشتراط الزيادة الحكمية للاصل واطلاق الادلة خصوصاً نصوص خيرالقرض ما جرنفعاً ، بعد عدم الاجماع وعدم ظهورتناول دليل الربا له ، بل دلالة اكثرأخبار المنع انما هي بمفهوم البأس الذي هواعم من الحرمة .

ولكن الادلة ظاهرة بمنطوقها على تحريم اشتراط الزيادة الحكمية كصحيح محمد بن قيس [1] عن أبي جعفر (ع) قال : من اقرض رجـلا ورقـاً فلايشترط الامثلها ، فان جوزي أجود منها فاليقبل ، ولاياخذاحدمنكم ركوب دابةاوعارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه» . وكذلك الادلة ظاهرة مفهوماً ولوبالقرائن من المنع عن اشتراط النفع عيناً اومنفعة اوصفة .

نعم هناك استثناء من هذه القاعدة وهو عبارة عن التسليم في بلد آخروان كان فيه نفع للمقرض فهو جائز ، للاخبار المتعددة ، منها معتبره الكناني [2] عن أبي عبدالله (ع) «في الرجل يبعث بمال الى أرض ، فقال للذي يريد أن يبعث به أقرضنيه وأنا اوفيك اذا قدمت الارض. قال : لابأس» . ومن اطلاق هذه الادلة

---

١) نفس المصدر/حديث «١١» .

٢) الوسائل/ ج١٢/ باب «١٤» من ابواب الصرف/حديث «٢»/ص٤٨٠ .

نستفيد عدم الفرق بين صورة الانتفاع للمقرض وعدمه [1]، بل الظاهر أنها واردة في صورة انتفاع المقرض. ومانسب الى البعض من احتمال الفساد لاوجه له، فانه وان كان قرضاً جرنفعاً المقرض فتشمله الادلة المحرمة الأأنه قد استثني بواسطة ماتقدم من الروايات فيخرج عن الربا حكماً، وهذا الحكم مختص بالنقود كما سيأتي .[2]

ولنا أن نقول ـ كما تقدم في بحث العامة ـ ان هذه الصورة خارجة عن الربا موضوعاً وذلك لان المقرض لم ينتفع من اقراضه هذا بشيء وانما قد تخلص من اضرار كان يتحملها لو نقل المال بنفسه من اخطار الطريق مثلا وغيرها، وهذا ليس بنفع وانما هو عدم ضرر فلا بأس به .

اشتراط النفع فى القرض للمقترض :

وهذه الصورة تكون فيما اذا اقترضت منه مائة درهم على أن ارجعها اليه ٩٠ درهماً، وهذا جائز، لان موضوع الربا هو اشتراط الزيادة للمقرض، وهو ليس بموجود هنا . ومثل هذا مالو اقترضت منه مائة دينار في ايران على ان اعطيه اياها في العراق، فقد انتفعت بهذا القرض حيث أزال عني اجرة حمل الطريق لو اردت سحب المال الى ايران ، وبهذا سوف تكون شروط القرض الذي

---

١) لوقلنا ان اطلاق الادلة لايفرق بين صورة الانتفاع للمقرض وعدمه فتكون النسبة بين هذه الروايات وبين الروايات التى تدل على أن القرض اذا جر نفعاً فهو حرام عموم وخصوص من وجه فيتساقطان فى مادة الاجتماع فينتهي الدور الى الاصل وهو الحلية اواوفوا بالعقود. ولكن اذا قلنا بأن الروايات ظاهرة فى صورة الانتفاع فقط، فماجاء فى المتن يكون هو الصواب وعلى كل حال فالنتيجة واحدة .

٢) سنتعرض لهذا البحث مفصلا فى ما يأتى .

يجر نفعاً قد زادت واحداً وهو أن يكون النفع المشروط بالقرض للمقرض ، ودليله هوظهور الاخبارفي هذه الصورة ، وانصرافها عن كون الشرط في عقد القرض المقترض ولهذا نقول بصحة اخذ البنك اكثرمما اعطى لعامله اذاحول له مالا ، لان العميل اذا اعطى المال الى البنك في ايران لاجل أن يتسلمه في الهند فهو دائن والبنك مدين ، وحينئذ يستطيع البنك بما أنه مدين من اعطاء اقل مما قبض وليس هو ربا لانه مدين والربا هو أن يأخذ الدائن الزيادة ، بالاضافة الى أن البنك له أن يأخذ عمولة على عمله مع اتفاق وقبول من يعمل له وهي غير الفائدة ، الا أن اخذ العمولة يكون في حدود خاصة عادة .

اساليب أخذ الزيادة فى القرض :

لقد تقدم منا القول بأن الزيادة في القرض على نحوين :

١ ـ الزيادة في اصل القرض .

٢ ـ الزيادة في مقابل الاجل .

ونتكلم الان عن كل قسم من هذين القسمين تفصيلا :

القسم الال : ويمكن أن تصورالزيادة على نحوين :

الاول : ان تكون الزيادة على نحوالجزئية من البدل .

الثاني : ان تكون الزيادة بنحوالشرطية ،كما اذا اشترط عليه زيادة معلومة على البدل . ونحن نرى أن كلا هذين التصويرين لاخذ الزيادة حرام شرعـاً لشمول دليل تحريم الربا القرضي له لان ربا القرض ، هو عبارة عـن الزيادة للمقرض المشترطة في عقد القرض من دون أن يكون مقابلها عمل .

القسم الثاني: وتتصورعلى انحاء :

الاول : أن يلزم المدين بالزيادة بنحو المبادلة بين التأجيل والزيادة ، وكأن

الدائن هنا حينما يقدم المال للاخرين له حق المطالبة بهذا المال متى شاء ،فهو يسقط هذا الحق من المطالبة الفورية في مقابل الزيادة .

ويرد على هذا اننا لوقبلنا أن للدائن حق المطالبة بالمال متى شاء ، فانما نقبله في صورة كون الدين مطلقاً وكون المدين موسراً ، واما اذا كان الدين مقيداً بوقت او كان المدين معسراً فلا نقبله لمقتضى عقد القرض المقيد بالاجل ولقانون « فنظرة الى ميسرة » الذي يسقط حقا لمطالبة ، ولتوضيح ذلك نقول: ذكر العلماء ان القرض من العقود الجائزة التي يجوزفيها الرجوع من الطرفين ، وهذا صحيح في حدود اطلاق العقد القرضي ، واما اذا اشترط التأجيل في العقد القرضي فيلزم التأجيل ، أي لايكون العقد جائزاً من ناحية المشترط عليه التأجيل . وهذا هو الظاهر من قوله تعالى « اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ... الخ » ومن معتبرة الحسين بن سعيد ، اذ الاية قدامضت اشتراط الاجل في عقد القرض وهذا الامضاء يدل على فائدة الشرط الذي امضاه الشارع ؛ فان قلنا ان الدائن له حق المطالبة بالدين في اي وقت شاء ، فمعنى ذلك لغوية الشرط بالامهال وعدم فائدته ، وهو خلاف ظاهر الشرط والامضاء .

وأما الرواية فهي معتبرة الحسين بن سعيد ، قال : سألته عن رجل اقرض رجلا دراهم الى أجل مسمى ثم مات المستقرض أيحل مال القارض عند موت المستقرض منه ، او للورثة من الاجل مثل ما للمستقرض في حياته ؟ فقال : اذا مات فقد حل مال القارض»[1] فقد أقر الامام عليه السلام الاجل في القرض ومفهوم

---

١) الوسائل/ ج١٢/باب (١٢) من ابواب الدين/حديث (٢)/ص٩٧ . بالاضافة الى أن جوازعقد القرض مطلقاً لادليل عليه الادعوى الاجماع ، وهي موهونة بفتوى العلماء بعدم جواز الرجوع في العين المقروضة ،كماتوجد قرائن اخرى تدل على عدم صحة دعوى الاجماع منها : جواز بيع الدين المؤجل بحال بأقل من الدين . وحينئذ اذا سقطت دعوى

جواب الامام عدم حل القرض اذالم يمت المستقرض .

هذا بالاضافة الى أن «المسلمون عند شروطهم» تثبت صحة الشرطولزومه لان «اوفوا بالعقود» توجب الوفاء بالعقد وبالشرط الذي هو عهد ، وبهذا ثبت أن العقد القرضي لازم عند اشتراط التأجيل بالنسبة للمقرض ، وهذا لا ينافي الجواز مع اطلاق العقد القرضي . ثم في صورة كون العقد جائزاً (اي غير مؤقت بوقت) ولكن كان المدين معسراً ، فهنا يسقطايضاً حق المطالبة بالمال للاية الكريمة « وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة» وقد يقال بأن الاية الكريمة في هذه الصورة لم تقل بعدم أخذ الاجرة على الانتطار ، فيكون جائزاً .

ولكن هذا وهم لايمكن الركون اليه، حيث اننا اذا قلنا بأن الاية الكريمة تأمربالانتظار، ومعنىذلك وجوب الانتظاروعدمالمطالبة وحينئذ لايستحقاجرة علىانتظارهلان ايجاب شيء بدون صدورعمل -كما فيالواجبات الكفائية - لا يستحق أجراً عليه . وهذا الجواب لايثبت أن الاية تثبت الحق . بالاضافة الى التشكيك في التعليل، اذأنه قديجب علي ابقاء زيد مع عائلته في داري ، ولكن هذا لاينافي اخذالاجرة منة ، لانتفاعه بالدار، فكذلك فيما نحنفيه ، لانوجوب الانتظاروعدم المطالبة لاينافي اخذ الاجرة على المال الذي ينتفع به ، ولذلك لابد في الجواب من القول بالتعبد الشرعي وهوأن الشارع حرم أخذ الاجرة في مقابل اسقاط هذا الحق ، وتدل على ذلك الاثار التي نقلناها سابقاً التي تقول بأنآيات القرآن نزلت في هذه الزيادة « أتقضي ام تربي » وهي نص في المورد ، فالتراجع .

وأما في صورة كون العقد القرضي مطلقاً ، فقد قلنا بوجود حق المطالبة

الاجماع يبقى اشتراط الامهال فى العقد مؤثراً اثره من الزام المشترط عليه بالعقد القرضى وهذا هوالمعنى المرتكزللدين المؤجلعند العرف، بالاضافة الىالمؤمنون عند شروطهم .

بالمال متى شاء، الاأن اسقاط هذا الحق غيرمعقول لان هذا الحق ناشيء من اطلاق العقد ، اي أن هذا الحق هو في الحقيقة حق حكمي ، والحق الحكمي لايمكن اسقاطه من قبل المكلف . نعم اذا كان الحق ناشئاً من شرط فيمكن اسقاطه فمثلا اذا بعت الكتاب بدينار نقداً اومطلقاً ، فالحكم بجواز المطالبة بالدينار (الذي يعبرعنه بالحق) لايمكن اسقاطه ، وهذا مثل جواز الرد في الهبة اذا كانت العين موجودة ، فان هذا الجوازحكم شرعي لا يسقط بالاسقاط .

الثاني : ان تكون الزيادة بنحو الجعالة ،كأن يقول المدين من أجل ديني فله درهم ، فهنا ايضاً اصبحت الزيادة في مقابل الاجل ، وكأن المدين بجعالته قدجعل له حق التأجيل في الوفاء ، وهذا الحق بما أنه قداعترف به الدائن ، فقد سقط حقه في المطالبة الفورية بالمال .

ويردعلى هذا أن الجعالة انما تصح في صورة وجود عمل مضمون لانسان على آخر ، فالجعالة تحدده ، أما هنا فليس للدائن عمل مضمون على المدين حتى يتمكن المدين من تحديده بالجعالة [1] .

الثالث: أن يلزم الدائن المدين بالجامع بين اعطائه الزيادة عطية اويفي

---

١) روايات الجعالة منها صحيح علي بن جعفرعن اخيه ابي الحسن (ع) « قال سألته عن جعل الابق والضالة قال لابأس به » والجعل يطلق لغة على المال الذى يعين فى مقابل العمل، ويمكن ادعاء انصراف الجعل الى ما يجعل فى الجعالة . ومنها صحيحة عبدالله بن سنان قال :سمعت أبى يسأل ابا عبدالله (ع) وانا اسمع فقال : ربما أمرنا الرجل فيشترى لنا الارض والداروالغلام والجارية ونجعل له جعلا، قال لابأس» وهذين الروايتين باطلاقهما تشمل الاجارة والجعالة مع الفرق بينهما من ناحية تحديد الاجروالعمل فى الاجارة دونه فى الجعالة ، وعدم جوازكون الاجرة سهماً بخلاف الجعالة ، وهما تدلان على ماذكرنا فى المتن . الوسائل/ ج ١٦ كتاب الجعالة / باب (١)/حديث (١)/ص١١٢ وباب (٤) حديث (١)/ص١١٤ .

بالدين. فوراً. ويرد على هذا أن المدين لا يكون ملزماً بالجامع الذي قدمه له الدائن اذا كان غير واجد باعتبار قانون «وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة» فهو وان لم يختر اعطاء الزيادة لا يلزم بوفاء الدين فوراً ، وأما اذا كان واجداً للمال فأيضاً لا يلزم المدين بالجامع ، لان الزيادة من قبل المدين لو قبلها تجعل الدائن لا يطالب بالمال فوراً (كما يدعون) ومعنى ذلك أن الزيادة اصبحت في مقابل عدم المطالبة الفورية، وقد تقدم منا أن اسقاط حق المطالبة الفورية في مقابل المال قد منع منه الشارع، بالاضافة الى أن اسقاط حق المطالبة الذي هو حكم حقيقة غير معقول. نعم له حق أن لا يطالب وهذا شيء غير اسقاط حق المطالبة .

الرابع :أن يبيع المدين شيئاً قيمته عشرة دنانير الى الدائن بخمسة دنانير ويشترط عليه تأجيل الدين، فيكون التأجيل في الدين في مقابل البيع المحاباتي الذي يكون لـه مالية عقلائية فأصبحت الزيادة الناشئة من البيع المحاباتي في مقابل الاجل، اوقل لقد حصلت الزيادة في القرض بلامبرر . وهذا مرة يحصل من دون الزام من الدائن ومن دون مضايقة كأن يكون المدين محتاجاً الى هذا البيع المحاباتي حقيقة فلايكون ربا، واما اذا كان هذا البيع المحاباتي بواسطة الشرط من الدائن اوحصل نتيجة المضايقة من الدائن، فيكون البيع المحاباتي له مالية عقلائية في مقابل اسقاط حق المطالبة . وقد قلنا سابقاً أن اسقاط حق المطالبة لايكون في مقابلة ماليه اواجرة لمنع الشارع اذا كان له حق الأسقاط .

نعم وردت روايات في البيع المحاباتي كفرار من الربا ،ولكن الظاهر منها عدم الزام المدين به اواحتياجه واقعاً اليه ، واما اذا قلنا باطلاقها فهي تعارض قانون « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » وتعارض الايات القرآنية النازلة في ربا الجاهلية (اتقضي ام تربي) كمـا فسرت اذ الحقيقة أن الدائن اذا الزم المدين بالبيع المحاباتي فكأنه ضايقه بالوفاء اوبالزيادة التي تحصل بصورة البيع

المحاباتي وهي محرمة .

والروايات هي :

١ ـ موثق عمار [1] قال: قلت للرضا (ع) الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت. قال: لا بأس به أمرني أبي ففعلت ذلك ، وزعم انه سأل ابا الحسن(ع) عنها فقال مثل ذلك » .

٢ـ موثق عمار الاخر [2] قال: قلت لابي الحسن (ع) يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم اوقال : بعشرين ألفاً اؤخره بالمال ، قال : لابأس » .

وهناك روايات اخرى الا أنها ساقطة سنداً. ويظهر من الشيخ صاحب الجواهر (قده) العمل بهذه الحيلة لحلية مـا نحن فيه [3]، ولكن قلنا أنها ظاهرة في غير الالزام . ثم انـه يظهر من الشيخ صاحب الجواهر (قده) وغيره الفرق بين هذه الحيلة التي نطقت بها الروايتان المتقدمتان وبين مسألة القرض بشرط البيع المحاباتي ، اذ قد حرمها بعد أن دلل على أن المسألة ليست اجماعية كما ادعاه البعض . ولكننا لا نرى فرقاً بين هذه المسألة وما ذكرته الروايتين المتقدمتين اوأن الفرق غير فارق ، اذ الفرق هنا فقط في صورة الانشاء .

ونحن قد تقدم منا أن الحرمة التي نستفيدها من القرض بشرط البيع المحاباتي منشأها هـو : مالية البيع المحاباتي عند العرف، وحينئذ باشتراطه يكون قـد صدق جر النفع بالقرض ، اوقل يكون هذا المال الناشيء من البيع المحاباتي

١،٢) موثق محمد بن اسحاق بن عمار / الوسائل / ج١٢ / باب (٩) من ابواب احكام العقود / حديث (٦،٤) / ص ٣٨٠ .

٣) الجواهر ٢٥ / ٣٥ .

في مقابل الاجل في القرض وهو ربـا قرضي واضح ، وهذه النكتة بنفسهـا موجود في الروايتين، حيث أن البيع المحاباني اذا كان ملزماً للمدين ، وهو له مالية كما قلنا فتكون المـالية في مقابل تأجيل القرض ، اي يكون بقاء القرض قد جر نفعاً بالالزام والشرط فيه، والشرط ليس هو من اول العقد ،بل بعد ذلك كما في صورة (اتقضي ام تربي) فانها تلزم المدين بالقضاء او بالزيادة في مقابل التأجيل وهو الربا المحرم .

واذا قلنا بوجود تعارض بين هاتين الروايتين وبين مورد نزول الايات القرآنية (اتقضي ام تربي) فالترجيح لمورد نزول الايات، فلا وجه لاختلاف الفتوى في المسألتين. هذا كله بالاضافة الى صحيحة محمد بن قيس[1] عن أبي جعفر(ع) قال : من اقرض رجلا ورقاً فلا يشترط الا مثلها ، فان جـوزي أجـود منها ، فاليقبل ، ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة اوعارية متاع يشترط من آجل قرض ورقه » .

وهذه الصحيحة تصرح بعدم الشرط الذي هو نفع للمقرض من أجل قرضه ، فان الالزام بالمحاباة في مقابل التأجيل ، اوالتأجيل بواسطة الالزام بالمحاباة هو زيادة على رد المثل فهو منهي عنه .

هذا ولكن الاكثر[2] من الفقهاء ذهبوا الى الفرق بين القرض بشرط البيع المحاباتي وبين البيع المحاباتي اذا شرط فيـه تأجيل الدين او القرض وذلك للجمود على اللفظ الذي حرم الاول باعتباره شرطاً في عقد القرض قد جر نفعاً

---

١) الوسائل / ج١٣ / باب (١٩) من ابواب الدين والقرض / حديث «١١» / ص١٠٦

٢) منهم السيد الامام الخميني فى رسالته تحرير الوسيلة / ج٢ / كتاب القرض مسألة «١٠» ص٦٥٤. والسيد الامام الخوئى فى رسالته منهاج الصالحين ج٢ كتاب الدين والقرض مسألة «٧٩٨» ص ١٨٨ .

للمقرض ، وحلل الثاني نظراً الى الروايات التي ترفع البأس ، او لأنه بيع محاباتي اشترط فيه القرض وهو ليس بمحرم .

وقديقال :ان الاحكامالشرعية تابعة للعناوين، ونحن فهمنا من الادلة المتقدمة قرآنية وروائية أن القرض حدوثه وبقاءه اذا كان يجر نفعاً بالالزام والشرط فيه فهو حرام ، وحينئذ تحدث عندنا ثلاث صور :

١ ـ اذا كان العقد القرضي يشترط فيه البيع المحاباتي فهـو عقد قرضي جر نفعاً بالالزام فيه فهو ربا .

٢ ـ اذا كان بقاء القرض يشترط فيـه المحاباة كما اذا كان القرض موجوداً من الاول وحل اجله وكان الدائن يضغط على المدين اما بالوفاء او بالبيع المحاباتيفهنابقاء العقد القرضي جرنفعاًفهو حرام وهومعنى (اتقضي ام تربي) .

٣ ـ اذا كان البيع المحاباتي قد اشترط فيه اصل القرض ، فهذا ليس قرضاً قد جرنفعاً ، ولا بقاء قرض قد جر نفعاً، وانما بيع اشترط فيه القرض فهو ليس داخلا تحت عنوان التحريم . ومـا قيل من أن ملاك تحريم الربـا القرضي موجود هنا . غير صحيح ، لان ملاك تحريم الزنا في قوله للمرأة اعطيك الف وانكحك موجود في قوله لها أتزوجك بألف فقالتقبلت ، على أن الملاك لم نعرفه من دون دخول المورد في ادلة الحرمة. وبهذا لا يكون البيع المحاباتي بشرط القرض حيلة للتخلص من الربا وانما هو غير مشمول لادلة الحرمة .

ولكن الحق والتحقق: انه لميرد فياحدادلة الربا المعتبرة جملة « القرض الذي يجر نفعاً فهو ربا» حتى نجمد عليه، بل تقدم مناأن الادلة المطلقة والمقيدة بالقرض كلها تدل على أن الالزام بأخذ زيادة في عقد القرض بلامقابلهي ربا، وهنا في الصورة الثالثة ايضاًكذلك فتأتي الحرمة علىموضوعها. وبهذا يتضح عدم الفرق في البطلان ايضاً لـو قال القائل اقرضتككذا من المال بشرط أن

تؤجرني البيت بأقل من قيمته او قال آجرتك البيت بأقل من قيمته بشرط أن تقرضني كذا من المال، لان القرض الذي حصل بالشرط هو عقد سوف يرجع المقترض نفس القدر المقترض وقدألزم المقترض باجارة بيته بأقل من قيمة المثل، فحصل القرض الذي فيه نفع الزامي يدفعه المقترض الى المقرض ، غاية الامر هذا النفع الالزامي حصل بعقدالاجارة المشترط فيها القرض ، والارتباطبينهما يفهم منه العرف اشتراط الزيادة في القرض .

وبعبارة اخرى: المقترض سوف يدفع اكثرمما اقترض وهذا ممنوع منه بالشرط [1] كما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، حيث أنها تمنع من الزيادة على القرض في مقام الاداء ولافرق بين كون الزيـادة بعقد اجارة ام لا ، وهنا الزيادة التي يحصل عليها المقرض قد حصلت بعقد الاجارة بأقل من القيمة ، وهذا هو الشرط الارتكازي الذي بني عليه عقد القرض .

ويوجد هناك مبنى يقول بأن الالفاظ المنشأة تفصح عن شيء وراءها ، والعمدة هو الشيء الذي تكشف عنه الالفاظ، وهذا الشيء المنكشف بالالفاظ واحدهنا سواء قلنا أقرضتك مائة بشرط أن تؤجرني بأقل من قيمة المثل، او قلنا آجرتك البيت باقل من قيمة المثل بشرط أن تقرضني مائة، فالنتيجة هي ربوية مثل هذه المعاملة .

ولكن الصحيح هو أن هذه المعاملات لاحقيقة لها الا الانشاء والانشاء في هذين القرضين مختلف، ولكل من القرض بشرط الاجارة بأقل ، والاجارة بأقل بشرط القرض له احكامه الخاصة وله معناه الذي يختلف عن الآخر، الا اننا نقول

---

١) والمراد من الشرط هو تحقق الارتباط بشيء ،كما اطلقت الروايات ذكر الشرط على خيار الحيوان لانه مرتبط بالبيع، وبما أن الاجارة بأقل من القيمة لها ارتباط بالقرض ، فيصدق على القرض انه اشترط فيه الزيادة عرفاً فتشمله الادلة المانعة .

هنا بربوية هذين الفرضين لاطلاق الادلة التي تقول بأن أخذ الزيادة في عقد القرض بالالزام حرام، وهنا يصدق عرفاً ذلك اذا قال آجرتك بأقل من قيمة المثل بشرط أن تقرضني مائة، اذ أن الالزام هنا بالزيادة جاء من عقد الاجارة الذي هو مرتبط بعقد القرض ، فصدق وجود الزيادة في القرض عرفاً [1] .

ولعل من هذا الباب بطلان الرهن اذا اشترط المرتهن في عقد الرهن الانتفاع بالبيت بالجلوس فيه مجاناً، بتقريب أن القرض الذي كان برهن، والرهن فيه شرط الانتفاع للمرتهن مجاناً، فقد حصل المرتهن على نفس امواله مع الزيادة (وهي الانتفاع بالبيت مجاناً) بالشرط والالزام فيه . ولذا نرى التصريح بصحة رهن الدار بشرط أن تؤجر المنفعة على ثالث اوعلى المرتهن بثمن المثل، وما الجواز هنا الا لعدم جر الزيادة بواسطة هذا الشرط للمرتهن. نعم المرتهن ممنوع من التصرفات التي تنافي اصل عقد الرهن كالراهن ، وأما هنا فليس التصرف فى المنفعة منافياً لأصل عقد الرهن حيث أن العين مرهونة ، اما منفعتها فلا .

اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض اخرى :

وهذه العملية هي عبارة عن قرض المال الى شخص مع شرط أن يسلمه المال في ارض اخرى ونحن اذ نرى ان هذا الشرط اذا كان قد جر نفعاً على المقرض

---

١) ننبه الى أن ما يتعارف فى ايران من «رهن البيت واجارته» عبارة عن اجارة البيت بأقل من قيمته مع شرط القرض. وهذا هو الذى تكلمنا فيه وحرمناه ، لذا نقرح لاجل حل هذا المشكلة الى اجراء المعاملة التى تسمى بالبيع الخيارى ، وهى عبارة عن شراء غرفة من الدار بمائة الف تومان على أن يكون الخيار للبائع فقلا بعد سنة ثم يؤجر المشترى للغرفة باقى الدار بألف تومان ، وحينئذ لايتمكن المشترى للغرفة من بيعها لوجود الشرط الارتكازى بينهما بعدم التصرف فى الغرفة تصرفاً ناقلا .

وقد الزم به المدين بالعقد فهو من القرض الحرام لأنه ربا ، ولا يلتفت الى من يقول بصحة هذه المعاملة اذا اجريت بصورة البيع مع الشرط المتقدم ، لاننا حتى لو قبلنا أن هذه المعاملة هي بيعية ، فمع ذلك يأتي اشكال الربا فيها لان النفع الذي يحصل هنا هو زيادة سواء كان المال مما يكال او يوزن اومن النقد الذهبي او الفضي اومن النقد المتعارف اليوم لاننا نقول بجريان الربا في المعدود نسيئة.

هذا ولكن وردت الروايات التي تجوز هذه المعاملة وحينئذ تكون خارجة عن حكم الربا،[1] والروايات كثيرة معتبرة منها «يدفع الى الرجل الدراهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض اخرى. قال : لابأس» . ولا بأس بالتنبه الى أن هذا الحكم بالجواز مخصص في المال (النقود) على هذا المسلك الذي سلكناه كما صرحت بذلك الروايات .

ومنها :صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله (ع) « قال :قلت يسلف الرجل الورق على أن ينقدها اياه بأرض اخرى ويشترط عليه ذلك . قال : لابأس » .

ومنها: صحيحة زرارة عن احدهما (ع)« في الرجل يسلف الرجل الورق على أن ينقدها اياه بارض اخرى ويشترط ذلك . قال : لا بأس » .

ومنها : موثقة السكوني عن أبي عبدالله (ع)« قال : قال امير المؤمنين (ع) لابأس بأن يأخذ الرجل الدراهم بمكة ويكتب لهم سفاتج أن يعطوها بالكوفة».

والسفتجة كما في مجمع البحرين « قيل بضم السين وفتحها فارسية معربة وفسرها بعضهم فقال « هي كتاب صاحب المال لوكيله أن يدفع مالا لاحد ولاخذه مال في بلد فيوفيه اياها ثم فيستفيدا من الطريق وفعله السفتجة بالفتح

---

١) الوسائل / ج١٢ / باب «٤» من ابواب الصرف / حديث ١-٧/ ص٤٨٠-٤٨١.

والجمع السفاتج[1] .

ثم انه قد يعترض على هذه الروايات ، فيقال :بأن التحريم الوارد في ربا القرض خصوصاً الايات القرآنية الشديدة للحن التي تعبر عن الربا بالظلم والاذن بمحاربة الله ورسوله وغير ذلك من التهديدات التي لم يرد مثلها في محرم آخر كالزنا مثلا ـ آبي عن التخصيص، فلا يمكن أن يقال ان كل رباقرضي مثلا ظلم الا هذا الربا القرضي، وحينئذ اذا راجعنا الروايات نجد الحكم واضحاً في الجواز فما العمل ؟

نقول : لابد من التدقيق في نفس العملية لنرى أنها هل تـرجع بنفع على المقرض ام لا ؟ ونحن هنا اذا استطعنا أن نميز بين حالتين :

الاولى : وهي عدم الخسارة . والثانية : هي النفع . فنتمكن أن نقول ان الشارع المقدس انما حرم الثانية في القرض ، واما الاولى فليست بمحرمة . وندعي ثانياً أن عملية اقراض زيـد ماله في طهران بشرط أن يستلمه في بغداد ليس فيهانفع، انما فيهاعدم خسارة بالمعنى الدقي، اذ أن حمل المال من طهران الى بغدادفيه اجرة يتحملها صاحب المال وفيه مخاطر ، فصاحب المال يعمل عملايدفع عن نفسههذه الاجرة والمخاطر، وهذا ليس بمحرمفي القرض وانما المحرم هو النفع الذي يشترط في القرض ، على أن الظلم الـوارد في الاية القرآنية ليس معناه الظلم الذي يحكمبه العقل وانما معناه الظلم المعاملي وهو أخذ الزيادة بلا مبرر شرعي، فهو ظلم مالي بحكم الشارع وان لم يكن ظلماً بحكم العقلاء .

ويحق لنا أن نفسر الموقف بالحكومة ،بأن نقول قد حكم العقل بقبح الظلم فالموضوع هو منع حق الغير، والحكم هو التقبيح، غاية الامر قد زاد الشارع

---

١) ٢/٣٠٩-٣١٠ .

فرداً للموضوع حيث منع من أخذ الزيادة وجعل من حق الطرف عدم لزوم اعطائها وحينئذ اذا لم يتحقق المنع في هذه الصورة فلا يكون الجواز ظلماً قد استثني من حرمة الظلم حتى يقال بأن الاية آبية عن التخصيص .

اذن اذا نظرنا الى التقريب الذي قربناه تكون الروايات المجوزة ليست استثناء من عملية الربا حكماً ، نعم تكون الروايات المجوزة استثناء من عملية الربا حكماً على التقريب الاخير .

ولا بأس بالتنبيه على أن هذا البحث هو مختص بالحوالة التي معناها تحويل النقد من مكان الى آخر او تحويل الاوراق النقدية او المتاع، ولا يشمل التصريف الذي هو عبارة عن بيع النقد بالنقد الاخر كبيع الدينار بالريال السعودي او التومان الايراني .

ثم ان نفس هذا الحكم نقوله في طلب زيد المال من البنك الايراني على أن يدفعه الى وكيل البنك في الهند، فهنا المقترض وهو زيد قد دفع الضرر عن نفسه بهذا العمل وهو ضرر جلب المال من الهند الى ايران مثلا، واذا كان هنا نفع فهو لا بأس به ايضاً لان النفع للمقترض بخلاف الصورة السابقة .

وأيضاً نقول بصحة هذه العملية حتى لو أخذ البنك زائداً على ما دفع كما هو المتعارف من اعمال البنوك، وذلك لان من حق البنك الايراني الذي أقرض زيداً أن يطالبه بالوفاء في ايران كما هو مقتضى اطلاق الدين، ولكن المفروض أن المدين ليس له مال في ايران وانما له مال في الهند فهو يكلف البنك باستلام الدين من فرعه او من بنك آخر في الهند فهنا البنك الايراني من حقه أن لا يوافق على هذا الا بأزاء مقدار من المال، وهذا معناه تنازل البنك الايراني عن حقه مقابل مال وهو ليس بفائدة، لان القرض لم يجر نفعاً وانما النفع حصل بتنازل البنك عن حقه ، أي تكون الزيادة هنا لها مقابل وهو تنازل البنك عن حقه المشروع غير حق

المطالبة وهو تنازله عن مطالبة المدين بالوفاء في خصوص المكان الذي وقع الدين فيه .

هذا ولكن صاحب الحدائق (قده) ناقش في وجود حق لـلدائن بأن لا يستلم الافي بلد القرض فقال « لم أقف بعد التتبع والفحص على دليل لما ذكروه هنا ايضاً، من أن اطلاق القرض منزل على قبضه في بلده، وأنه لاجل ذلك ليس للمقرض المطالبة في غيره ، ولا يجب عليه القبض ايضاً لو بذله المقترض له في غيره، بل ربما دل ظاهر بعض الاخبار على خلاف ذلك، مثل مارواه في الموثق عن سماعة[1] عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل لي عليه مال فغاب عني زماناً، فرأيته يطوف حول الكعبة فأتقاضاه؟ قال (ع) لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم » فان ترك الاستفصال يفيد عموم المقال كما ذكروه في غير المقام »[2] .

ولكن نقول في مناقشة صاحب الحدائق (قده) ان المال اذا كان يختلف من مكان الى آخر فتعيين البلد لازم حتى لا يحصل الغرر في المعاملة ، ومقامنا من هذا القبيل اذ أن الثمن يختلف من دولة الى أخرى، فالتومان في ايران تختلف قيمته عن التومان في سوريا وكذلك بقية انواع النقد اوالمتاع، فحينئذ اذا عين مكان للقبض ولو بالاطلاق كطهران فلا يجب على الدائن أن يستلم دينه في غيرها ولا يجب عليه أن يستلم قيمة دينه في غيرها ايضاً لعدم اجباره على قبول نفس الدين، وعلى هذا يثبت حق للدائن في استلام الدين في مكانه، وحينئذ يتمكن أن يتنازل عن هذا الحق في قبال شيء من المال ، فلا وجه لما ذكره صاحب الحدائق. على أن الرواية ليست دليلا له، حيث ان الامام (ع) قال لا تسلم عليه ولا

---

١) الوسائل / ج١٣ / باب ٢٦ من ابواب الدين / حديث «١» / ص١١٥ .

٢) الحدائق / ١٩ / ١٨٠ .

تروعه ، وهي غير دالة على اجبار المدين بدفع الدين في غير محله ، اذ يمكن للدائن أن يتقاضى الدين من المدين فيوافق المدين على دفعه في محله فيأخذ الدائن رهناً او ضامناً منه .

والى هنا تم الكلام عن الربا القرضي عند الا مامية .

الفصل الثالث

ونستعرض فيهذا الفصل ما ادعي انه خارج عن الرباحكماً للادلة الخاصة على ذلك مع مناقشة مايقبل المناقشة ، كما اننا نتعرض الى ما ادعي أنه خارج عن الربا موضوعاً في ربا المعاوضة وفي ربا القرض مع المناقشه لمايقبل المناقشة، وبعد ذلك نتعرض الى أهم الاشكالات على الحيل الشرعية التي تخرج المعاملة عن كونها ربوية مع المناقشة .

الخروج عن الربا حكماً :

لقد ادعى بعض العلماء ان بعض المعاملات وان ثبت بها الربا موضوعاً الا أن الحكم لايشملها على نحو التخصيص فتكون خارجة حكماً، واستدلوا على ذلك بالروايات الواردة في المقام ، والموارد هي :

أ ــ لاربا بين الوالد وولده، وبين السيد وعبده ، فيجوز لكل واحد منهما أخذ الفضل من الاخر، ويذكر في دليله رواية عمر بن جميع [1] عن أبي عبدالله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) ليس بين الرجل وولده ربا ، وليس بين السيد

---

١) الوسائل ج ١٢/ باب ٧ من ابواب الربا حديث ١ /ص٤٣٦ .

وعبده ربا ». ورواية زرارة [1] عن أبي جعفر عليه السلام قال :« ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده . . . ربا » .

ونحن اذ نفرق بين المسألتين (مسألة السيد وعبده) و (مسألة الوالد وولده) حيث اننا نقبل عدم الربا بين السيد وعبده حتى لو لم يوجد دليل صحيح ان قلنا أن العبد لايملك ، حيث ان السيد يكون قد أجرى الربا مع نفسه فلم تحصل معاملة ربوية بين شخصين في الخارج وهذا لابأس به . واما اذا قلنا بأن العبد يملك كماهو الصحيح لان الحديث يقول « العبد وما يملك لمولاه » وهو دليل على ملكية العبد للمال ، فهنا نحتاج الى عدم ثبوت الربا بينهما الى دليل صحيح .

وأما مسألة (الوالدوولده) فلا يوجد تصور عدم ملكية الولد ، فلا نقبل عدم ثبوت الربا بينهما الا اذا دل عليه دليل صحيح. وحينئذ نقول ان الروايتين المتقدمتين لم تثبتا دليلا على المدعى حيث أن الاولى ساقطة سنداً بوجود عمرو ابن جميع ومعاذبن ثابت الذي لم يوثق، ولا يفيد التوثيق لهما لرواية ابن أبي عمير عنهما كما قيل ، لان ابن أبي عمير ليس لايروى الا عن ثقه كما زعموا ، اذ ان هذا الكلام منشأه هو العبارة القائلة « أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة منهم ابن أبي عمير » وهذا لا نفهم منه الا تصحيح نفس ابن أبي عمير ، اما الذي يأتي بعده في السند فلا بد من ملاحظة حاله مستقلا [2] .

وأما عمرو بن جميع فقد قال عنه العامة بأنه كذاب وضعيف ، امـا الشيخ والنجاشي فقدقالا عنه أنه (ضعيف في الحديث) وهولا يدل على اتهامه بالكذب

---

١) الوسائل ج ١٢/ باب ٧ من ابواب الربا حديث ٣/ص٤٣٦ .

٢) نعم فهم الشيخ الطوسى من هذه العبارة ان ابن أبى عمير لاينقل الاعن ثقةوهو اجتهاد منه .

ولكن عدم اتهامه بالكذب لايفيد في توثيقه، اذ يبقى عمرو بن جميع بلاتوثيق وكذلك معاذبن ثابت .

واما الرواية الثانية : ففي سندها « باسين الضرير » وهو لم تثبت وثاقته ، ولم يرد في احد التوثيقات العامة ، فلا يمكن أن يكون دليلا [1] ، بالاضافة الى أن حريزلم يوثق أيضاً ، وما قيل من أنه صاحب كتاب وأصل لايفيد في توثيقه .

ثم انه على فرض العمل بهاتين الروايتين فلا بد من تخصيص الجواز بين « الرجل و ولده » كما ذكرت الرواية ، ولا يمكن التعدي الى الام مع ولدها وقوفاً فيما خالف القاعدة على مورد النص التعبدي . نعم نقول بعدم الربا بين الرجل وولده سواء كان ذكراً أم انثى ، لان الولـد لغة لهما فيشمل ابن الابن وبنت الابن وابن وبنت البنت ، كمالا داعي لا ختصاص الولد بالنسبي للاطلاق في الرواية الا اذا ثبت انصراف الولد في ذلك الزمان الى الناشيء من النكاح، اما ولد الزنا فهو ليس بولد شرعاً فيقع الربا بينهما .

ولكن نقول: في خصوص أخذ الربا من العبد توجد رواية صحيحة وهي رواية علي بن جعفر اذ سأل أخاه موسى بن جعفر (ع) عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أيحل ذلك؟ قال لابأس [2] وهذه الرواية يرويها الصدوق بسنده الى علي بن جعفر والسنـد صحيح .

---

١) ذكر صاحب الجواهر (قده) ان هـذه الرواية صحيحة ، ولعله يرى وثاقة ياسين الضرير لنقـل محمد بن عيسى عنه ، وهو كان يطرد من ينقل عن الضعفاء فنقلـه من ياسين الضرير دليل توثيقه له . ولكن نقول ان محمد بن عيسى الذى هو من رؤساء قم لا يرضى بأن يكون الرجل ديدنه هو النقل عن الضعفاء وهذا لاينافى أن يروى هو عن الضعيف فى بعض الاحيان كما فى هذه الرواية .

٢) الوسائل ج١٢/ باب ٧ من ابواب الربا حديث ٦ ص٤٣٧ .

ب -ليس بين الرجل وأهله ربا أوبين المرأة وزوجها ربا، حسب أختلاف الحديثين ، فيجوز لكل منهما أخذ الفضل من الاخر ، ودليلهم هو ما تقدم من رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) اذ قال فيها «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين اهله ربا . . . » ورواية محمد بن علي بن الحسين قال : قال الصادق (ع) « . . . ولا بين المرأة وبين زوجها ربا »[1] .

ولكن نقول : اما الرواية الثانية فهي مرسلة، واما الاولى فقد قلنا ان سندها غير تام ،ولو كان السند تاماً فالحكم يقتصر على الزوجة الدائمة والمتمتع بها اذا اتخذت أهلا ، لان الجمع بين الروايتين يقتضي اعتبار كل منهما .

ح - ليس بين المسلم والكافر الحربي ربا اذا أخذ المسلم الفضل، ودليلهم هو رواية عمرو بن جميع المتقدمة عن أبي عبدالله (ع) قال «قال رسول الله (ص) ليس بيننا وبين اهل حربنا ربا ، نأخذ منهم الف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم » . وهذه الرواية تقدم عدم تمام سندها .

ولكن يمكن أن يقال أيضاً: أن الحكم على القاعدة ما داموا كفاراً محاربين، حيث أن أموالهم مباحة وكذلك دمهم فيجوز الاخذ منهم بكل بصورة .

وهناك رواية اخرى تقدم سندها غير المعتبر وهي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) وفيها « قلت :فالمشركون بيني وبينهم ربا ؟ قال : نعم. قلت :فانهم مماليك فقال انك لست تملكهم انما تملكهم مع غيرك ، انت وغيرك فيهم سواء فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لان عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك » وهذه تمنع من أخذ الربا من المشركين ،

وطريقة الجمع بينها وبين الحكم الذي على القاعدة هو حمل الرواية الثانية على المشرك الذمي ان لم نسقطها لعدم حجيتها، وحينئذ يكون الحكم في

---

١) نفس المصدر حديث ٥ .

الذمي على القاعدة من أن دمه وماله محفوظ محترم . ولعل الظاهر من الرواية هو الذمي للتعبير بأننا نملكه مع غيرنا بتقريب أنا نملك ما في ذمتهم مع غيرنا وهي الجزية فانها ملك للمسلمين .

ثم ان هناك رواية ثالثة تقول لا ربا بين المسلم والذمي وهي رواية محمد ابن علي بن الحسين[1] قال : قال الصادق (ع) « ليس بين المسلم وبين الذمي رباً ». وهذه تكون معارضة للرواية الثانية التي تثبت الربا بينهما، ولكن طريقة الجمع (ان لم نسقطها لارسالها) هي بحمل الثالثة على الذمي الذي خرج من شرائط الذمة ، فتكون موافقة للقواعد المتقدمة ، اذ يكون بخروجه عن شرائط الذمه محارباً. اذن لا دليل صحيح في المقام يمكن أن يستند اليه في الخروج الحكمي عن الربا في كل ما تقدم (عدا السيد وعبده) نعم ان ثبت ما قلناه في المسلم والحربي اذا أخذ المسلم الفضل من كونه على القاعدة فهو، والا فلا . ولا يفيدنا الاجماع المدعى في المقام لانه مدركي او نحتمل أنه مدركي .

وقد ذكر الاردبيلي (قده) ضعف الاخبار ، وعدم ثبوت الاجماع، وعن ابن الجنيد خص في الوالد والولد بما اذا أخذ الوالد الفضل مع عدم الوارث للولد وعدم كونه مديوناً .

وربما يؤيد ما ذهبنا اليه هو أن الاية « لا تظلمون ولا تظلمون » آبية عن التخصيص، فلا يمكن أن يقال ان كل ظلم محرم الا هذا الظلم الذي بين الوالد وولده، أو بين الزوج وزوجته فلا بأس به، ولهذا عرفنا أنه لا ظلم حين أخذ السيد من العبد او أخذ العبد من السيد فيما لو قلنا أن العبد لا يملك، أما لو قلنا بملكيته فنحتاج الى دليل على عدم الربا بينه وبين سيده ، والدليل هو الصحيحة المتقدمة ، وقد أجابت الرواية الصحيحة عن اباء التخصيص فقالت « لا ربا » اي لا ظلم في هذه

---

١) الوسائل ج١٢ / باب٧ من ابواب الربا حديث ٥ / ص٤٣٧ .

الصورة ، لأنه ظلم سائغ، وبهذا يكون أخذ السيد من عبده أو العكس ليس فيه موضوع الربا اذا نظرنا الى الحديث القائل « العبد وما يملك لمولاه » .

وأما الاخذ من المحارب فهو أيضاً ليس بظلم باعتبار الحـرب التي بيننا وبينه حيث أن دمه وماله ليس محترماً حتى يكون الاخذ منه ظلماً .

نعم ذكر الامام الخوئى حفظه الله تعالى جواز «أخذ الربا من الكافر الحربي بعد وقوع المعاملة من باب الاستنقاذ »[1] ، فكأنه يفـرق بين الحكم الوضعي والتكليفي فقال بجواز أخذ الربا وضعاً بعد تمامية المعاملة ، اما نفس المعاملة الربوية مع الكافر الحربي فهي محرمة لانه تمسك باطلاق « وحرم الربا » .

ولكن الصحيح : أن حرم الربا غير شامل للحربي لان الحرمة انما تكون لمن كان لماله حرمة ولا يجوز التصرف فيه ، اما من كان مهدور الدم ولا حرمة لماله فلا تشمله « حرم الربا » .

نعم يبقى ادعاء الشهرة التي تكون جابرة لضعف الروايات، ولا بأس بالتعرض للشهرة الجابرة فنقول : هل تكون الشهرة الفتوائية جابرة ؟

والجواب: انهم ذكروا أن المشهور ذهب الى « عدم الربا بين الوالد وولده وبين السيد وعبده وبين الزوج وزوجته وبين المسلم والحربى اذا أخذ المسلم الفضل » خلال عشرة قرون الى زمان المحقق الاردبيـلي ، وهـذه الشهرة تكون جابرة لضعف الروايات على اساس حساب الاحتمالات وتوضيح ذلك :

ان جبر الشهرة لضعف الرواية هنا يعتمد على طريق عقلائى وهو يتوقف على مقدمتين : الاولى : أن العلماء كالنجاشي والشيخ مثلا يذكرون أن لديهم اسانيد وطرق متعدده لارباب الكتب والاصول ، ولكن لعـدم تطويل الكتاب

---

١) منهاج الصالحين ٢ / ٦١ مسألة ٢١٨ .

ذكر سند واحد[1] اما بقية الطرق فيذكرها الشيخ في فهرسته او يقول البعض أنها موجودة في بقية فهارس العلماء. ومن هذه المقدمة نستنج أن العلماء لهم أسانيد متعددة ويذكرون سنداً واحداً لاعلى طريق الحصر . ومما يدل على ذلك مثلا أن كتاب التهذيب يروى فيه رواية واحدة بأسانيد متعددة (كسند القميين وسند الكوفيين وغيرهم) .

الثانية: اذا كان آخر السند من الموثوقين ومن أرباب الكتب المشهورة وقد أفتى على وفقه المشهور الذي هو على طوائف (القميون، البغداديون، البصريون، الكوفيون) فهذا يكشف عن وجود اسانيد متعددة لارباب الكتب وان لم يذكر الاسند واحد ضعيف . أما لو كان آخر السند المتصل بالامام (ع) محل خدشة ولم يكن مشهوراً ، فهذا يوجب الخدشة في الرواية حتى لو عمل بها المشهور .

وبهاتين المقدمتين يصبح عندنا اطمئنان بصحة الحديث[2] من عمل المشهور به . لكن نقول : اولا: على فرض صحة هاتين المقدمتين فلا نستنتج صحة رواية حريز ، لاننا قلنا انه لم يوثق ولايفيد كونه صاحب كتاب في توثيقه . وثانياً ان عمل المشهور قد يكشف عن وجود أسانيد متعددة الا أن هذا لا يثبت أن هذه الاسانيد صحيحة ومعتبرة اذلعل عمل هؤ لاء يكون مستنداً الى رأيهم في انعمل بالرواية ما لم يكن خدشة في الرواة وهو لا يفيدنا في اعتبار الرواية .

وبعبارة أخرى : اذا كان المدار على موضوع دليل الاعتبار هو خبر الثقة مطلقاً او خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي ، فحينئذ نقول : ان عمل المشهور

---

١) ذكر النجاشي فى مقدمته فقال (وذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر الطرق فيخرج عن الغرض) .

٢) ذهب الى هذا الرأى السيد السيستانى فى محاضراته فى الربا مخطوط بقلم هاشم الهاشمى .

بالرواية اذا كان مستندهم هو هذا فحينئذ يكون عملهم جابراً للرواية الضعيفة، ولكن اذا كان عملهم له مستندهم الذي يختلف عن مستندنا في حجية الخبر فهو لايجبر الرواية الضعيفة .

وهنا نقول: ان عمل الشيخ الطوسي بالرواية مثلا يختلف معبارة عن عملنا والدليل هو : لقد ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب الاستبصار فقال « واعلم ان الاخبار على ضربين ، متواتر وغير متواتر...وماليس بمتواتر على ضربين، فضرب منه يوجب العلم ايضاً ، وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم... والقرائن اشياء كثيرة منها أن تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه، ومنها أن تكون مطابقة لظاهر القرآن ، امالظاهره أوعمومه أو دليل خطابه اوفحواه، فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم »[1] فاذا عمل الشيخ بخبر ضعيف فيكون مستنده هو أحد هذه الامور فيسقط عمله عن الحجية لنا اذا كنا لم نقبل المستند .

وكذلك ينقل العلماء في كتبهم أمثال السيد ابن طاووس في مقدمة[2] فلاح السائل فيقول : « وربما يكون عذري أيضاً فيما أرويه عن بعض من يطعن عليه، أنني أجد من أعتمد عليه من ثقات أصحابنا الذين أسندت اليهم عنه أو اليه عنهم قدرووا ذلك عنه ولم يستثنوا تلك الرواية ولاطعنوا عليها ولاتركوا روايتها، فأقبلها منهم واجوز أن يكون « قدعرفوا صحة الرواية المذكورة بطريقة اخرى محققه مشكورة » ، اورووا عمل الطائفة عليها فاعتمدوا عليها اويكون الراوي المطعون على عقيدته ثقة في حديثه وأمانته فقد يكون في الكفار من هو ثقة في نقل مايحكيه من الاخبار كمااعتمد علماء اهل الاسلام على أخبار أطباء أهل الذمة

---

١) الاستبعصار للشيخ الطوسى ص٣ .

٢) ١/٧ من المقدمة .

في اخبارهم بما يصلح لشفاء الاسقام » .

وهذا الكلام واضح أنه لا يجعل الرواية معتبرة . وكذلك ذكر في الوافي ما نصه «بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكرره في اصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة»[1] . اذن من هذه النصوص وغيرها يفهم أن اعتماد القدماء على الخبر الضعيف لم يكن لاجل الوثاقة في الراوي حتى نستفيد من عملهم التوثيق العملي وعلى هذا فلا تكون الشهرة جابرة للخبر الضعيف .

ثم اذا تنزل القائل بالجبر للرواية الضعيفة وادعى أن عمل المشهور له قيمة من ناحية كشفه عن قرينة محتفة بالخبر اوجبت الوثوق بالصدور، فان هذا لا يجبر الرواية الضعيفة . مع أن الميزان هو ـ كما تقدم ـ خبر الثقة مطلقاً اوخبر الثقة المفيد الوثوق النوعي . وثانياً أن القرينة التي تكون عند القدماء قد لا تكون قرينة عندنا ، فلا يثبت أن عمل المشهور الفتوائي جابر للرواية الضعيفة .

د ـ لاربا في القسمه، فيجوز لكل من الطرفين أخذ الزائد من الجنس الربوي. ونحن اذا قلنا أن القسمة عبارة عن تمييز الحق من غيره أو تمييز أحد الحقين ، فهي ليست بيعاً ولا معاوضة ، وحينئذ يصح فيها اخذ الزيادة في أحد الجانبين ، ولكن على هذا لاوجه لادخالها في الخروج عن الربا حكماً باعتبار عدم دخولها في تحديدات الربا فهي خارجة عن الربا موضوعاً .

وبعبارة أوضح نقول :ان المال الذي بيننا مشتركاً على سبيل الاشاعة اذا أردنا تقسيمه ، فهل يكون تقسيم المال الخارجي عبارة عن بيع اومعاملة بين

---

١) الوافي للفيض الكاشاني ١ / ١١ طبقة حجرية ـ بطهران .

المالين المشتركين كما ذهب اليه العامة ، وعليه فان كانت القسمة افرازية (أي القسمة بحسب السهام والقيمة) فلابأس بها ولكن يشترط فيها شرائط البيع أو المعاملة ولكن اذا كانت القسمة تعديلية (أي القسمة بحسب القيمة فقط)كأن يكون مناً من الحنطة الجيدة بمنين من الرديئة مع لحاظ تساوي القيمة بينهما ، فهنا يحصل محذور الربا، اويكون تقسيم المال عبارة عن قول الامامية من أن القسمة هي عبارة عن تمييز الحق من غيره ، لان الحصة المملوكة للاول ليس هي حصة خارجية، وكذلك الثاني ، وانما المالك الاول يملك نصفاً كلياً قابلا للانطباق على كل قسم من القسمين بالقسمة، والقسمة هي عبارة عن تطبيق ذلك الكلي على الخارج المعين برضاهما أوبالقرعة في صورة التنازع ، ولهذا فحتى اذا كانت القسمة تعديلية فلا يحصل محذور الربا .

هـ الرباالحلال ، وقد اطلق عليه اسم (ربا العطية) وهوما تقدم من الهبة أو الهدية يراد بها عوض أفضل منها، من دون شرط اوالزام. وهذا جائز بلااشكال لعدم دخوله في الربا موضوعاً ، ويؤيده ماوردعن جعفربن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال :«الربا رباءآن :أحدهما رباحلال والاخرحرام، فأماالحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوضه بأكثر مماأخذه بلاشرط بينهما، فن أعطاه اكثر مماأخذه بلاشرط بينهما فهومباح له وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه ، وهو قوله عزوجل : « فلايربوا عندالله » وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يرد اكثر مما أخذ فهذا هوالحرام» [1] .

وهناك روايات ضعيفةالسند تقول «ان ربح المؤمن على المؤمن ربا» وفي بعضها اضافة « الاأن يشتري بأكثرمن مائة درهم فاربح عليه قوت يومك أويشتريه

---

١) الوسائل ج ١٢/ باب ١٨ من ابواب الربا حديث ١/ص٤٥٤ والرواية ضعيفة لجهالة جعفر .

للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم»، وفي بعضها عن أبي عبدالله (ع) حيث سئل عن الخبر الذي روي أن ربح المؤمن على المؤمن ربا ماهو ؟ فقال «ذاك اذا ظهر الحق وقام قائمنا أهل البيت ، فأما اليوم فلابأس بأن تبيع من الاخ المؤمن وتربح عليه » [1] .

فأما الرواية الاولى فقد يقال : بأن الربح الذي يربحه التاجر في معاملاته متى ماكان اكثر مما بذله من العمل في سبيل ايجاد المتاع وتحصيله فهو مال مجاني بالنظر الحقيقي فيكون ربا . ولكن الرواية الثانية تمنع من زيارة الربح في صورة معينة ، فتقيد الرواية الاولى ، واما الرواية الثالثة فهي ترجيء هذا الحكم الى ظهور القائم من آل محمد(ع) وظهور الحكومة الاسلامية العامة التي يخضع لها الناس برمتهم ، اما في الحال الحاضر فهي تجوز الربح على المؤمن.

ومع غض النظر عن كل ذلك (المناقشة من الناحيه السندية والدلالية) فنقول : ان هذه الروايات تحمل على الربا الحلال ، لان الحكم بجواز الربح في الشريعة الاسلامية من المسلمات الضروريات .

ثم ان فكرة رفض الربح مطلقاً ، والاخذ بقيمة مابذله الانسان من جهد وعمل في الحاجة ، لها سوابق تأريخية تشير اليها الروايات ، فليس من الصحيح ادعاء ان هذه الفكرة قد اكتشفت من بعض الفئات المتأخره [2] ، على رغم أن هذه الفكرة هي ليست بصحيحة كما ذكرنا ذلك في التعرض لرأي ماركس في الربا .

و ـ بيع العرايا : وذكر بأن بيع العرايا يكون استثناءاً حكمياً من حرمة الربا ، وقد ورد جواز بيع العرايا وحرمة المزابنة ، وهذا مما لااشكال فيه ، ولكن

---

١) الوسائل ج ١٢ باب ١٠ من ابواب آداب التجارة ص٢٩٣ـ٢٩٤ .

٢) ويتفاخرون بذلك بأن اكتشافهم هذا هواهم من اكتشاف الذرة .

وقع الاختلاف بين العلماء في معنى المزابنة وفي معنى العرية، وخلاصة مافهمناه من النصوص التي وردت في بيع ثمرة النخل على الشجر بتمر منه او من غيره وما ورد في العرية هو كما يلي :

١ - يجوز بيع ثمرة النخل أوغيرها على الشجر ، بالتمر من غيرها ، سواء بسواء اومتفاضلا اذا كان الثمر الذي على النخل يباع بالمشاهدة كما اذا كان قبل نضوجه ، وذلك لعدم تحقق موضوع الربا الذي من شروط موضوعه أن يكون العوضان مما يكال أو يوزن . أما اذا بيع الثمر الذي على النخل خرصاً (تقديراً) بالتمر ، فهنا يشترط المساواة والا فهو ربا لوجود شرط موضوع الربا وهو الكيل أو الوزن .

وكل هذا مستفاد من القواعد العامة التي تقدمت من حلية البيع وحرمة الربا بالاضافة الى وجود روايات تجوز ذلك، منها موثق أبي الصباح الكناني[١] قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول «ان رجلا كان له على رجل خمسة عشر وسقاً من تمر وكان له نخل فقال له : خذ ما في نخلي بتمرك، فأبى أن يقبل، فأتى النبي (ص) فقال : يارسول الله لفلان علي خمسة عشر وسقاً من تمر فكلمه يأخذ مافي نخلي بتمره ، فبعث النبي (ص) اليه فقال: يافلان خذ مافي نخله بتمرك. فقال: يارسول الله لايفي وأبى أن يفعل فقال رسول الله (ص) لصاحب النخل اجذذ نخلك ، فجذه له فكاله فكان خمسة عشر وسقاً ، فأخبرني بعض اصحابنا عن ابن رباط ولا أعلم الا أني قد سمعته من أن أبا عبدالله (ع) قال : « ان ربيعة الرأي لما بلغه هذا عن النبي (ص) قال هذا ربا ،قلت أشهد بالله انه لمن الكاذبين قال: صدقت».

والاستشهاد بالرواية في جملة قول النبي (ص) « يافلان خذ ما في نخله بتمرك » ، وهي تدل على الجواز كما ان القاعدة كذلك ،لان الثمر الذي على

---

١) الوسائل ج ١٣ باب ٦ من ابواب بيع الثمار حديث ٣/ص١٢ .

النخل يباع بالمشاهدة فلايتحقق موضوع الربا .

وقد يقال : بأن الرواية لاصراحة فيها بالبيع ، بل هو وفاء اورضاء بالابراء اوبالهبة .

ولكن نقول : أن صحيح الحلبي [1] يدل على ماقلناه « قال أبوعبدالله عليه السلام في رجل قال لاخر بعني تمرة نخلك هذا الذي فيها بقفيزين من تمر أو أقل أو أكثر يسمي ماشاء فباعه ؟ فقال :لابأس به » .

ويؤيده مـا ورد في الحنطة في صحيحة الحسن بن علي [2] قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اشترى من رجل أرضاً جرباناً معلومة بمائة كر على أن يعطيه من الارض . فقال : حرام فقلت : جعلت فداك فاني اشتري من الارض بكيل معلوم وحنطة من غيرها قال :لابأس بذلك » فكذلك الحال في بيع الثمر الذي على النخل .

٢ ـ لايجوز بيع ثمرة النخل بتمر منه وهو المسمى بـ (المزابنة) واما بيع ثمرة النخل بتمر من غيرهـا فهو جائز كما تقدم ، وعلى هذا فلاوجه للقول بأن معنى المزابنة هو بيع الثمرة على النخلة بالتمر ولو من غيرها كما في المسالك واللمعة [3] .

وقد ذكر صاحب الجواهر « قده » بأن الاظهر في معنى المزابنة هو بيع الثمرة في النخل بالتمر ولو كان موضوعاً على الارض، وحينئذ يكون المجموع هو المحرم من بيع الثمرة على النخلـة بتمر على الارض أو بيع الثمرة على النخلة بتمر منها ،وقال صاحب الجواهر «قده» ان هذا هو المشهور بين المتقدمين والمتأخرين نقلا وتحصيلا ، وذكر ادلـة لذلك تدل بالاطلاق منها : صحيح

---

١) الوسائل ج ١٣ باب ٦ من ابواب بيع الثمار حديث ١ .

٢) الوسائل ج ١٣ باب ١٢ من ابواب بيع الثمار حديث ٢ /ص٢٣ .

٣) اللمعة الدمشقية ٣ /٣٦٢ .

عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبى عبد الله عليه السلام قال « نهى رسول الله (ص)عن المحاقلةوالمزابنة. قلت : وماهو؟ قال : أن يشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة »[1].

ولكن لنا أن نقول : أن الادلةالعامة التي تقدمت مع صحيح الحلبي المجوز لبيع ثمرة النخل بتمر من غيرها تخصص الاطلاق في صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله ، فتختص المزابنة ببيع الثمر على النخل بتمر منه .

ثم ان حرمة بيع ثمرة النخل بتمرمنه ايضاً على القاعدةالتي تستفاد من ادلة البيع التي ظاهرها اختلاف الثمن والمثمن . ولانرى حاجة للتنبيه على أن عدم الجواز هذاليس مرتبطاً بباب الربا ، وانما هومن باب عدم جواز اتحاد الثمن والمثمن . بالاضافة الى أن ماعلى الشجرة من الثمر قبل نضوجه ليس مكيلا أو موزوناً ،وانمايباع بالمشاهدة فلايدخل فيه الربا ، فلاوجه لما ذكر في المسالك من أنه « ربالعدم اتفاق التساوي ، وان اتفق فان العلم بالتساوي هوالشرط » فانه باطل ،وان فسرنا المزابنه كما ذكر« من بيع ثمر النخل بتمرولومن غيرها » فان ماكان على الشجرة اذا باعه خرصاً (تقديراً) بتمر من غيرها، فالعلم بالتساوي هنا موجود من باب الخرص ، فلا يصدق عليه الربا في هذه الصورة الامن باب أنه ينقص اذا جف ، ونحن قد تقدم مناكراهية ذلك جمعاً بين الروايات .

وأما اذا بيع ماعلى الشجرة بالمشاهدة فلايصدق الربا اصلا لعدم التقدير فيه بالكيل او الوزن . وقد يتمسك ببطلان المزابنه اضافة الى النهي بماورد في بعض الروايات من أنه موجب للمخاصمة مثلا .

٣ ـ يجوز بيع العرية . وهذا استثناء من المزابنة ، والعرية هي عبارة عن جواز بيع الثمر الذي على النخلة بتمر منها ، فيكون هنا اتحاد الثمن والمثن

---

١) الوسائل ج ١٣ باب ١٣ من ابواب بيع الثمار حديث ١ /ص ٢٤ «واللف والنشر في الرواية مشوش» .

وهو لا يجوز الافي العرية لورود النص فيهـا ، ففي موثقة السكوني [1] عن أبي عبدالله عليه السلام قـال : « رخص رسول الله (ص) في العرايابـأن تشتري بخرصها تمراً ، وقال : والعرايـا جمع عرية وهي النخلة تكون للرجل في دار رجل آخر . فيجوز أن يبيعها بخرصها تمراً ، ولا يجوز ذلك في غيره » .

وعلى هذا يكون فائده العرية هوأن مالكها لايتحمل مشقة جذالتمر ووزنه وانما الذي يتحمل ذلـك من اشتراه بخرصه تمراً ، وهذا يناسب مـاذكر في تفسير العرية ، بأنها « نخلة تكون لرجل وسط نخل كثير لرجل آخر ، فيتأذى صاحب النخل الكثير بدخول صاحب النخلة الواحدة ، فرخص له أن يشتري ثمرة نخله بتمر » . وأمـا من فسر المزابنة ببيع الثمر على النخل بتمر ولومن غيرها ، فحينئذ تكون العرية عنده استثناءاً من أحد معنيي المزابنة .

هذا ولكن لونظرنا الى تفسير العرية منقبل الاقوام كما في السرائر [2] فقال قوم « العرايا النخلات يستثنيها الرجل من حائطه اذاباع ثمرته ولا يدخلها في البيع ،ولكنه يبقيها لنفسه ، فتلكالثنيا لاتخرص عليه لانه قدعفي لهمعماياكلون وسميت عرايالانها أعريت منأن تباع أوتخرص فيالصدقة، فرخصالنبي(ص) لاهل الحاجة والمسكنة الذين لاورق لهم ولاذهب وهم يقدرون على التمر أن يبتاعوابتمرهم منأثمار هذه العرايا بخرصها ، فعل ذلك بهم رفقاً بأهل الحاجة الذين لايقدرون على الرطبة ولم يرخص لهم أن يبتاعوامنه مايكون للتجارة والذخائر » .

وقال آخرون : « شكى رجل الى رسول الله (ص) انهم محتاجون الى الرطب يأتي ولايكون بأيديهم مايبتاعون به فيأكلون مع الناس ، وعندهم التمر

---

١) الوسائل ج ١٣ باب ١٤ من ابواب بيع الثمار حديث ١ /ص٢٥ .

٢) الجواهر ١٠٧/٢٤ .

فرخص(ص) لهم أن يبتاعوا لهم العرايا بخرصها من التمر الذي فيأيديهم » .

وقـال آخرون : « الاعراء أن يهب لهم ثمرة نخلةاونخلتين اونخلات ، ومنـه الحديث أنه رخص(ص) في بيع العرايا بخرصها تمراً ،وذلك أن يمنح الرجل النخلة فيبيع ثمرها بالتمر وهذا لايجوز في غيرالعرايا » .

وقالالهروي صاحبالغريبين :العرايا « هي أن منلانخل له منذوياللحمة والحاجة ويفضل له من قوتـه التمر ويدرك الرطب ولانقد بيده يشتري الرطب لعياله ولايحتل له ،فيجيء الى صاحبالنخلفيقول : بعنى ثمرة نخلة اونخلتين بخرصها من التمر ، فيعطيه ذلك الفضل من التمر بتمر تلك النخلات ليصيب من ارطابها مع الناس ، فرخص النبي (ص) من جملة ماحرم من المزابنة » .

فعلى هذه التفاسير ينبغي لنـا أن نرجع الى الادلة لنفسرها تفسيراً يتلائم معها فنقول :

١ ـ ان جواز بيع ثمرة النخـل على الشجر بتمر من غيرها تقديراً بشرط المماثلة ، واما ان لم تحصل المماثلة فهو ربا . وأما اذا كان الثمر الذي على النخل يباع بالمشاهدة فيجوز بيعه بالتمر منغيرها سواءكان متفاضلا اومتساوياً وذلك لعدم تحقق موضوع الربـا وهو الكيل او الوزن ، وتدل على ذلـك صحيحـة الحلبي المتقدمة التي يمكن أن تكون ظـاهرة في شراء الثمرة على النخلة بالمشاهدة لابالتقدير .

٢ ـ لايجوز بيع ثمرة النخل بالثمر ،وهـو المسمى بالمزابنة ، والدليل هو الروايات التيمنها صحيح عبدالرحمن المتقدم الذي حرم المزابنة وفسرها بـ (شراء حمل النخل بالتمر) وحينئذ نأخذ باطلاقها في عدم جواز بيع ثمرة النخل بالتمر سواءكان منها اومن غيرها ،ولكن نقيدها بكونالشراء للثمرة على النخل تقديراً لا بالمشاهدة ، وحينئذ تكون الحرمة من باب عدم التساوي غالباً فيحصل الربا .

٣ ـ وعلى هذا فروايات جواز بيع العرايا تكون استثناءاً حكمياً من الربا ، حيث يجوز بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها تقديراً ، ولو حصل الاختلاف وعدم التساوي من أجل أن يأكل الناس رطباً ويعطون التمر . واما بيع ثمرة النخل بشرط أن يكون بتمر منها فهو لا يجوز لاتحاد الثمن والمثمن ، واما اذا لم يشترط أن يكون بتمر منها ، وانما اشترى ثمرة النخل بتمر ثم بعد ذلك اعطاه منها فهو لا بأس به حيث يكون التمر الذي هو الثمن في الذمة وحصل الوفاء بما في النخلة .

وعلى كل حال فهذ ان مسلكان مختلفان في العرية باختلاف تفسيرها ، ومناسبة ادرجها في مستثنيات الربا حكماً هو التفسير الثاني لها ، واصبحت المزابنة المحرمة لها معنيان :

١ ـ بيع ثمرة النخل بتمر منها .

٢ ـ بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها .

وحينئذ تكون العرية التي حكم بجوازها استثناءاً من حرمة المعنى الثاني للمزابنة التي هي تكون عبارة عن الربا فيما لو باع ماعلى النخلة بتمر على الارض تقديراً لعدم التساوي الذي هو شرط الصحة والعرايا استثناء منها .

ولعل التفسير الثاني اقوى ، لما تقدم منا من أن بيع الرطب بالتمر متساوياً مكروه للجمع بين الروايات ، ومتفاضلا لا يجوز لانه ربا ، وهنا بيع ثمرة النخل بالتمر اذا كان متفاضلا ـ كما هو الاغلب حيث أن التقدير لا يوجب علماً بالمساواة ـ فهو حرام لانه ربا وقد اصطلح عليه بالمزابنة كما اصطلح على بيع الحنطه في السنبل بالحنطة بالمحاقلة ، وهذا التحريم الذي هو قاعدة عامة استثني منه مورد واحد وهو بيع العرايا لاجل أن يأكل من ليس له نقد ويحتاج الى الرطب وله تمر ، فجوز بيع الثمرة على النخل بالتمر الذي عنده ، وهذا التجويز لا ينحصر

بهذا المورد لان المورد لا يخصص الوارد .

ز ـ التقبيل : وقد ذكر العلماء استثناءاً آخرمن حرمـة المزابنة والمحاقلة وهو التقبيل، فقد ذكر الشهيد الاول فقال «يجوزأن يتقبل أحد الشريكين بحصة صاحبه من الثمرة ولايكون ذلك بيعاً ، ويلزم بشرط السلامة »[1] .

والاصل في هذا الحكم ماروواه يعقوب بن شعيب[2] في الصحيح قال « سألت أبا عبدالله(ع) عن الرجلين يكون بينهما النخل فيقول احدهما لصاحبه اختر اما أن تأخذ هذا النخل بكذا و كذا كيلا مسمى وتعطيني نصف هذا الكيل اما زاد أونقص ، واما أن آخذه أنا بذلك ، قال : نعم لا بأس به » .

والظاهر من الرواية أن هذه معـاملة على الثمرة ، ولكن ليس في الرواية قرار العقد بالسلامة كما ذكر الشهيد الاول وليس فيهـا أن تكون المعاملة بلفظ التقبيل ، وحينئذ تصح هذه المعاملة ـ كما ذكرت الرواية ـ حتى لوزاد النصف عن التقدير أونقص ، ومن دون لفظ التقبيل .

وقداستدل أيضاً بصحيحة الحلبي[3] قال «اخبرني أبوعبدالله (ع)ان أباه عليه السلام حدثه أن رسول الله (ص)أعطى خيبر بالنصف أرضها ونخلها، فلما أدركت الثمرة بعث عبدالله بن رواحة فقوم عليهم قيمته وقال لهم اما أن تأخذوه وتعطوني نصف الثمر واما أعطيكم نصف الثمر، فقالوا بهذا قامت السماوات والارض » وغيرها[4] اذن هذه الروايات المتقدمة تصحح المعاملة فتكون استثناءاً من حرمة المزابنة والمحاقلة، اذ ظاهر الروايات هو كون العوض (الحصة) من الزرع والثمر.

---

١) اللمعة الدمشقية ٣/٣٦٨ .

٢) الوسائل ج١٣ باب ١٠ من ابواب بيع الثمار رواية ١/ص١٨ .

٣) الوسائل ج١٣ باب ١٠ من ابواب بيع الثمار الرواية الثانية .

٤) الوسائل ج١٣ باب ١٠ من ابواب بيع الثمار الرواية الثالثة (صحيحة) .

ويظهر ايضاً من الروايات أنها معاملة معروفة في ذلك الوقت ومما يبتلي بها الناس كثيراً وتمس الحاجة اليها ، فمضافاً الى عدم دليل على الحرمة بالخصوص ، تقدمت الادلة على جوازها ولم يخالف فيها الا ابن ادريس « فانه سد باب هذه المعاملة » .

ثم انه وقع الخلاف بين العلماء في كون هذه المعاملة بيعاً أو صلحاً أو انها معاملة مستقلة ، فمنهم من جعلها بيعاً واستثناها من حرمة المحاقلة والمزابنة ومن قاعدة مغايرة الثمن والمثمن[1] وعيرذلك مما يخالف قواعد البيع ، ومنهم من جعلها صلحاً لعموم ادلة الصلح « الصلح جائز بين الناس » الشامل لمثل المقام وحينئذ يكون المعوض الحصة المشاعة والعوض هو المقدار المعلوم من مجموع الحصتين .

ولكن نقول : « ان الاخبار لاتشير الى كون هذه المعاملة بيعاً اوصلحاً ، فالتكن معاملة مستقله دل الدليل على امضائها وجوازها . ولا يصح القول بأن «العلماء ضبطوا المعاملات وليست هذه منها» اذالدليل الدال على صحتها حاكم على ضبط العلماء للمعاملات ، وحتى لو قلنا بأن العوض والمعوض هنا واحد ، فان المقدار المعلوم هو ماتنطبق عليه الحصة المشاعة فتكون صحة هذه خلاف القاعدة تبعاً للنص . هذه هي الموارد التي ذكرت للخروج عن الربا حكماً .

الخروج عن الربا موضوعاً :

لقد ذكر الفقهاء حيلا للتخلص من الربا ،وهي مستعملة عند الفقهاء المسلمين ويظهر أن هذا التعبير هو الذي يثير على الامامية موجة من الاعتراضات من

---

١) قد يقال بوجود المغايرة هنا اذ المعوض الحصة المشاعة والعوض المقدار المعلوم من مجموع الحصتين .

قبل بقية الفرق الاسلامية ، مع أن السيد رشيد رضـا ـ وهو من علماء العامة ـ ذكر « أن اول من أدخـل الحيل في الشرع أبو حنيفة وأصحابـه ، واول من ألف فيها صاحباه القاضي ابو يوسف ألف كتاباً مستقلا سماه « كتاب الحيل » ثم محمد بن الحسن وتبعهما فقهاء مذهبهم، فهم يذكرون في كتب فقههم أبوابـاً التي يصفونها بالشرعية ، ووافقهم الشافعية في اصل جواز الحيل، وقال بحظرها فقهاء المالكية والحنابلة » [1] .

وقد أخذ فقهاء الشعية بالوجوه المخلصة من الربا ، استناداً الى النصوص الواردة في صحة ذلك ، ونحن اذ نعرض هنا الوجوه المنصوصة ثم نعرج على مناقشة اصل جوازها اوالاقتصار على مـاوردت فيه تعبداً أو أنهـا هي على وفق القاعدة فتطرد .

والوجوده على قسمين :

القسم الاول : وجوه للتخلص من الربا المعاملي .

القسم الثاني : وجوه المتخلص من الربا القرضي .

اما القسم الاول : فهي عديدة :

الوجه الاول : ضم الضميمة من غير الجنس . وهذه الضميمة تكون على صور :

أ ـ تكون للطرف الناقص . ب ـ تكون للطرفين معاً . ج ـ كما قد تكون للطرف الزائد .

أ ـ اما الصورة الاولى : كما اذا باع كيلو من الحنطة ودرهماً بكيلوين من الحنطة ،وهذه الصورة مخرجة عن الربا موضوعاً ،ولاخلاف بين الامامية ظاهراً فيها ، واما أبناء العامة فقد تقدم اختلافهم في ذلك ، ولكن الامامية اختلفوا في

---

١) الربا والمعاملات في الاسلام ص٨٥ .

كيفية تصوير الخروج عن الربا موضوعاً بهذه الصورة، فمنهم من قال بأن الربا هو بيع احد المتجانسين بالاخر مع الزيادة ، اما هنا فقد بيع المجموع في مقابل المجموع بواسطة ضم الضميمة للطفرف الناقص ، وحينئذ حصل التغاير في الجنسين لان المعاملة اصبحت بين حنطة وحنطة ودراهم[1] .

ولكن يشكل على هذا الوجه باشكالات منها: أن مقتضى . كلامهم هو صحة المعاملات اذا وقعت بين المتساويين مع زيادة في احدهما من غير جنس العوضين كما اذا بعت مناً من الحنطة في من من الحنطة مع عباءة ، وجعلت المجموع في مقابل المجموع، ولكن العلماء كلهم متفقون على بطلان هذه المعاملة للزيادة العينية في احد المتجانسين .

ومنها: صحة الضميمة اذا كانت في الطرف الزائد كما اذا باع مدين ودرهماً بمد ، فان كانت ملاحظة المجموع تخرج الجنسين عن الاتحاد فينبغي أن تصح

---

١) من جملة من ذهب الى هذا الرأى السيد الامام الخمينى اذقال «واما الروايات الواردة فى التخلص عن الربا بضم غير الجنس الى الربوى ، فالظاهر عدم دلالتها على شيء غيرما هو مقتضى القاعدة ، ولبس فيها اعمال تعبد . ففى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال :« . . . فصرفوا الفاً وخمسين منها بألف من الدمشقية والبصرية. فقال لاخير فى هذا ، افلا يجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها؟ فقلت له :اشترى الف درهم ودينار بألفى درهم فقال : لابأس بذلك . . . » .

والظاهر منها أن المعاملة تصح لاجل دخول غير الجنس وأن البيع وقع بين المجموع والمجموع ،وهذا موجب للخروج عن عنوان الذهب بالذهب والفضة بالفضة الموجب للربا اذا زاد احدهما، ولايستفاد منها صرف كل جنس الى ما يخالفه تعبداً ولو لم يقصد المتعاملان ، ضرورة أن هذا النحو من الصرف بلا قصد امر بعيد عن الاذهان واعمال تعبد مخالف لحكم العقلاء وفى مثله يحتاج الى التصريح » البيع ٢ /٣٠٤-٤٠٤ وكذلك ذهب الى هذا الرأى السيد اليزدى (قده) .

هذه المعاملة ، ولكن الفقهاء متفقون على ربويتها .

وأما التصوير الثاني لضم الضميمة واخراجه عن الربوية : فهو الانحلال الشرعي ، أي (الانحلال الذي حكم به الشارع) وتوضيح ذلك : اذا بعت مناً من الحنطة مع درهم بمنين من الحنطة فالشارع حكم بأن المن من الحنطة في مقابل المن ، والدرهم فيمقابل الزيادة ، وبهذ اتخرج هذه المعاملة من كونها ربوية سواء قصد المتبايعان الانحلال ام لا ، بشرط ان لايقصد المتبايعان الانحلال الربوي كان يقصد المتبايعان كون الدرهم في قبال نصف من المنين والمن من الحنطةفي مقابل المن والنصف .

وهناك تصوير ثالث ذهب اليه بعض علمائنا وهوخروج المعاملة عن كونها ربوية اذاقصد المتبايعانالانحلال فقط، وهذا كماترىمخالف للادلة التي سوف تأتيالتي لم تشترط قصد المتبايعين للانحلال، وانما تصحح البيع بانصراف كل الى غير مجانسه كما في الصورة الثانية .

وقد اختلف ابناء العامة في صحة هذه المعاملة مع اتفاقهم على الانحلال الذي يحصل بين الاجناس حيث اشترط بعضهم أن يكون مايقابل العرض من الجنس الربوي مساوياًله في القيمة، وبعضهم لميشترط ذلك، بل يكتفي برضى المتبايعين ، ويوضح النص الوارد في بداية المتجهد[1] ذلك الاختلاف فيقول ابن رشد « . . . ومن هذا الباب اختلافهم في جواز بيع صنف من الربويات بصنف مثله وعرض اودنانير اودراهم اذا كان الصنف الذي يجعل معه العرض أقل من ذلك الصنف المفرد ، اويكون مع كل واحد منها عرض ، والصنفان مختلفان في القدر، فالاول مثل أن يبيع كيلين من التمر بكيل من التمر ودرهم ، والثاني مثلأن يبيع كيلين من التمر وثوب بثلاثة اكيال من التمر ودرهم ، فقال

---

١) بداية المجتهد لابن رشد ٢/١٣٨ طبعة مصر سنة ١٩٦٩ م ١٣٨٩ هـ .

مالك والشافعي والليث ان ذلك لا يجوز وقال أبو حنيفة والكوفيون ان ذلك جائز ، فسبب الخلاف هل مايقابل العرض من الجنس الربوي ينبغي أن يكون مساوياً له في القيمة ، اويكفي في ذلك رضا البائع ، فمن قال الاعتبار بمساواته في القيمة ، قال: لايجوز لمكان الجهل بذلك، لانه اذا لم يكن العرض مساوياً لفضل احد الربويين على الثاني كان التفاضل ضرورة ، مثال ذلك انه باع كيلين من تمر بكيل وثوب فقد يجب أن تكون قيمه الثوب[1] تساوي الكيل ، والا وقع التفاضل ضرورة ، اما أبو حنيفة فيكتفي في ذلك بأن يرضى به المتبايعان » .

ونحن هنا لا يمكننا أن نلتزم بما قال به مالك والشافعي ، لعدم الدليل اولا ولان العقلاء يقدمون على تبديل مال بآخر مع تفاوت فاحش في المالية ، وذلك لوجود غرض عقلائي في هذه المعاملة . وهذا يدل على أن التبادل امر يتوقف على بناء المتعاملين واعتبارهما ولا يكون مشروطاً بتساوي الجنسين من حيث المالية.

ولو قبلنا أن التبادل متوقف على بناء المتعاملين بالاضافة الى التساوي بين الطرفين من ناحية المالية، لحكمنا ببطلان المعاملات التي لم يحصل فيها التساوي علماً او جهلا ثم تبين الامر ، وهذا لايقول به احد من العلماء، ولذا حكموا بوجود خيار الغبن فيما لو حصل الجهل بالتفاوت بين العوضين ثم علم به .

على أن الروايات صريحة في الجواز « فيما لو باع الف درهم ودينار بألفي درهم » كما سيأتي .

اذن الخلاصة : ان العقلاء قد يقدمون على تبديل شيء بشيء متفاوت في

---

١) وقد رأينا أن السيد الشهيد الصدر يرى هذا الرأى فى صورة ضم غير الجنس الى الطرف الناقص «كما اذا كان كيس من الحنطة الجيدة يساوى كيسين من الحنطة الرديئة فيبيع كيساً من الجيدة مع درهم بكيسين من الرديئة » تعليقة السيد الشهيد على منهاج الصالحين ٢ / ٧٤ التعليقة رقم ١٦١ .

المالية لغرض عقلائي ، وبما أن الانحلال هنا ممكن قدحكم به الشارع كما سيأتي في بيع من من الحنطة ودرهم بمنين ، فتحصل النتيجة بأن منأ من الحنطة في مقابل من منها وأن المن الثاني في مقابل الدرهم ولاحاجة لتساوي قيمة المن بالدرهم فان المعاملة صحيحة .

أما الروايات فهي تشير الى الانحلال: منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج[1] « . . . فقلت له اشتري الف درهم ودينار بألفي درهم فقال لا بأس بذلك ان ابي كان أجرأ على أهل المدينة مني فكان يقول هذا فيقولون انما هو الفرار ، لو جاء رجل بدينار لم يعط الف درهم ، ولو جاء بألف درهم لم يعط الف دينار وكان يقول لهم نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال » .

وفي صحيحته الاخرى[2] عن أبي عبدالله (ع) ينقل اعتراض محمد بن المنكدر الذي هو من العامة المحب لاهل البيت عليهم السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لابي (ع) يا أبا جعفر رحمك الله ، والله انا لنعلم انك لو أخذت دينار والصرف بثمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ماوجدته وماهذا الا فرار. فكان أبي يقول: صدقت والله ولكنه فرار من باطل الى حق ».

فكان ابن المنكدر يشكل عليه باشكال عدم التساوي بين العوضين ، والامام عليه السلام يقر عدم التساوي هذا الا أنه يقول انه فرار من باطل الى حق ، فكأن التساوي بين المالين في المعاملة ليس شرطاً في صحتها كما تقدم ذلك منا .

وبهذا نعرف أن الروايات تفيدنا في حكم الشارع بالانحلال فتصح المعاملة وان لم يقصد المتبايعان الانحلال ،وان كل جنس يكون في مقابل الجنس الاخر أما مع قصد المتبايعين الى الانحلال فلا نحتاج لصحة المعاملة الى رواية ، اذ

---

١) الوسائل ١٢ باب ٦ من ابواب الصرف حديث ٤٦٦/١ .

٢) الوسائل ١٢ باب ٦ من ابواب الصرف حديث ٤٦٦/٢ .

الصحة تكون على القاعدة .

ولايحتاج الى التنبيه الى أن الروايات المتقدمة لم تشترط قصد المتبايعين بأن يكون كل جنس في مقابل مايخالفه ،اذن هو حكم تعبدي بالانحلال ولايسري في غير باب الربا. ويؤيده رواية الحسن بن صدقة [1] عن أبي الحسن الرضا(ع) قال: قلت له : « جعلت فداك اني ادخل المعادن[2] وأبيع الجوهر بترابه بالدنانير والدراهم . قال : لابأس به ، قلت : وأنا أصرف الدراهم بالدراهم واصير الغلة وضحاً واصير الوضح غلة ، قال: اذا كان فيها ذهب فلا بأس ، قال فحكيت ذلك لعمار بن موسى الساباطي فقال لى :كذا قال لي أبوه ، ثم قال لي : الدنانير اين تكون؟قلت: لاأدري. قال عمار: قال لي أبو عبدالله(ع) يكون مع الذي ينقص» .

ب ـ الصورة الثانية : وهي ضم الضميمة من غير الجنس الى كلا الطرفين ، ولهذه الحالة صور :

١ ـ أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة ودرهم ولكن يقع الاتفاق والقصد على أن كل درهم في مقابل الحنطة في الطرف الاخر ، وحينئذ يحصل الانحلال ، فتكون النتيجة هي بيع من من الحنطة بدرهم وشراء من من الحنطة بدرهمين ، وهذه المعاملة تصح سواء كانت نقداً اونسيئة . وأما في صورة عدم قصد الانحلال فأيضاً تصح المعاملة ، لحكم الشارع بانصراف كل الى غير مجانسه ، والدليل على ذلك هو اطلاق روايات الضميمة .

٢ ـ أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة ودرهم ، ويتفقان على أن الدرهم في مقابل الدرهم ، والحنطة في مقابل الحنطة ، وحينئذ يحصل الانحلال اذ يكون مناً من الحنطة بأزاء منين منها، وهذا تبطل به المعاملة

---

١) الوسائل ١٢ باب ٢٠ من ابواب الربا حديث ١ /ص٤٥٥ .والرواية غيرمعتبرة .

٢) المعادن اى السوق وهو المكان الذى يستخرج منه المعدن فيباع ويشترى .

ولكن اذا لم يحصل منها هذا الأتفـاق فيمكن الانحلال بأن يكون الدرهم في مقابل المنين والدرهم في مقابل المن ، ومـادام هذا الانحلال ممكناً فقد حكم الشارع به فتصح المعاملة وينصرف كل الى غير مجانسه [1] .

٣ ـ أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة وعباءة ولكن يتفقان على أن مناً من الحنطة، في مقابل من من الحنطة والدرهم في مقابل من من الحنطة والعباءة ، فهنا المعاملة تكون صحيحة نقداً وغير صحيحة نسيئة، لان المن من الحنطة في مقابل المن منها بما أنه مكيل اوموزون فيشترط فيه أن يكون نقداً، اما اذا كان نسيئة فتحصل الزيادة الحكمية التي هي ربا ،واما اذا لم يقصد الانحلال الا أنه كان ممكناً،فينصرف كل الى غير مجانسه فتصح المعاملة نقداً ونسيئة.

ج ـ الصورة الثالثة : وهي جعل الضميمة في الطرف الزائد كما لو باع منـاً من الحنطة بمينن ودرهم ، فهو ربـا بلا كلام لحصول الزيادة العينية مع الضميمة . وهذا تمام الكلام في الوجه الاول .

الوجه الثاني: أن يبيع الجنس الربوي بثمن من غير جنسه من زيد، ثم يشتري منه من ذلك الجنس ازيد من الاول اوأقل بذلك الثمن اوغيره . وهذه المعاملة أيضاً صحيحة وخارجة عن الربا موضوعاً .

هذا بالاضافة الى وجود صحيحة اسماعيل بن جابر [2] عن أبي جعفر عليه السلام قال :« سألته عن الرجل يجيء الى صير في ومعه دراهم يطلب اجود منها ،فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وكذا بشيء قد تراضيا عليه ، ثـم يعطيه بعد بدراهمه دنانير، ثم يبيع الدنانير تبلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرة ، قال :أليس ذلك

---

١) ومثل هذا الحكم من تعليقه على القصد كثير ، منها ان المطلقة رجعية اذا وطأها المطلق بقصد الرجوع كان رجوعاً ، وان وطأها بقصد الزنا لم يكن رجوعاً .

٢) الوسائل ج ١٢ باب ٦ من ابواب الصرف حديث ٤٦٨/٦ .

برضاً منهما جميعاً؟ قال :بلى. قال : لابأس » وفي رواية اخرى « اذا كان آخر البيع على الحلال فلا بأس بذلك » .

ولا بأس بالتنبيه على أن جملة الامام عليه السلام « أليس ذلك برضاً منهما جميعاً » ليس معناها أن البيع الاول لايلزم بالبيع الثاني، فان حصل البيع الاول، فالبائع والمشتري مخيران بالبيع الثاني ، وحينئذ يكون البيع الاول والثاني صحيحاً، وأما اذا كان البيع الثاني لازماً، بمعنى أن البيع الاول قد اشترط فيه البيع الثاني على نحو شرط الفعل، فهنا يكون البيع فيه بأس. لان البيع الاول اذا اشترط فيه البيع الثاني فأيضاً الرضا موجود منهما جميعاً، اذ المراد من الرضا هنا هو الرضا المعاملي وهو موجود ، لا طيب النفس الذي ليس هو شرطاً في المعاملة، فكأن الامام (ع) اراد أن يقول اي اشكال في البيعين ؟ ! أليس الرضا موجود منهما جميعاً ؟فيصح البيعان ، وهذا نقوله حتى مع الشرط. نعم هناك روايات تمنع من بيع العين الشخصية نسيئة مع اشتراط أن يبيعها المشتري على البائع ، ولكن هذا غير ما نحن فيه .

ثم انه قد ذكر السيد اليزدي رحمه الله وغيره جملة من الحيل التي يخرج بها المتعاملان عن الربا موضوعاً وهي [1] .

الوجه الثالث: أن يهب كل من المتبايعين جنسه للاخر ،ولكن من غير قصد المعاوضة بين الهبتين ، واشتراط الهبة في الهبة .

الوجه الرابع : ان يتبايعاً بقصد كون المثل بالمثل وكون الزائد هبة .

الوجه الخامس: ان يصالح صاحب مقدار الزيادة للاخر، ويشترط عليه أن يبيعه كذا بكذا مثلا بمثل . اي يصالح صاحب مقدار الزيادة الاخر، فيعطي مائة درهم في مقابل منديل صلحاً ويشترط عليه بيع كذا بكذا متساوياً .

---

١) العروة الوثقى ٣/ ٥٠ .

ومن الواضح أن هذه الصور لا تمت الى الربا المعاوضي بصلة وان كانت نتيجتها الربا، اذ أن الاحكام التي تلحق الهبة او التباري او المصالحة تختلف عن الاحكام التي تلحق البيع وما دام الانشاء والقصد وقع على هذه الصورة فتلحقه احكامه وهي تختلف عن احكام البيع كما ان مبادلة المثل بالمثل مع هبة الزائد تختلف عن مبادلة المثل بالاكثر منه .

والى هنا تم الكلام حول القسم الاول وهي الوجوه التي تخلصنا من الربا المعاملي .

أما القسم الثاني : وهي الوجوه المخلصة من الربا القرضي، فهي عديدة ايضاً :

الوجه الاول : أورده السنهوري عن الاستاذ شكري قرداحي [1]، وهو عملية تحتوي على ثلاثة عقود :

أ ـ عقد شركة توصية: يشترك فيه صاحب المال مع العامل ، فيقدم صاحب المال ماله ، والعامل عمله ويشتركان في الربح والخسارة .

ب ـ عقد التأمين : وبعد عقد شركة اللتوصية عقد التأمين بين الشريكين نفسيهما ، وبموجب هذا العقد ينزل صاحب المال عن جزء من أرباحه المحتملة في مقابل أن يؤمنه العامل من الخسارة ، فيصبح صاحب المال ذا حق في ربح محتمل ولا يشارك العامل في الخسارة التي آمن نفسه منها .

ح ـ عقد البيع : وهذا العقد يأتي بعد عقد التأمين ، فيبيع صاحب المال للعامل ربحه المحتمل في مقابل مبلغ محقق من المال يكون هو الفائدة . ونأتي بمثال ليكون والامر اضحاً : فنفرض أن الربح المحتمل لصاحب المال ١٥ في المئة بموجب عقد الشركة ، ويحتمل أيضاً أن يخسر صاحب المال ولا يربح ، ففي

---

١) مصادر الحق ٣/ ١٩٧ عن كتاب القانون والاخلان ٢ / ٨١ـ١٨٨١ .

عقدالتأمين ينزل عن ٥ في المئة ليأمن من الخسارة فيصبح ربحه المحتمل دون هو خسارة ١٠ في المئه، ثم ينزل في العقد الثالث وهو عقد البيع عن ٥ في المئة الربح المحتمل لينقلب وهو ١٠ في المئة الى ٥ في المئة ربحاً مضموناً وهذه هي الفائدة .

واقل مايمكن أن يقال: في هذه العملية ثلاثة أشياء بعد التسليم بصحة المرحلة الاولى التي تسمى في الشريعة الاسلامية بـ« عقد المضاربة » ، وقبول المرحلة الثانية التي تكيف فقهياً على اساس شرط الضمان على عـامل المضاربة الذي لايضر بكون العامل أميناً على ما في يده ، اذ اشتراط الضمـان لايعني أن اليد مضمنة عند تلف المال، فان هذا مخالف للادلة الدالة على أن الامين كعامل المضاربة لايضمن ضمان اليد، وانما يعني اشتراط الضمان المعاملي الذي هو جعل الضمان[1] بانشاء جديد على تقدير التلف ، وقد يكون جعل هذا الضمان بالتعهد ، ويؤدي هذا التعهد الى اشتغال ذمة «المتعهد بالشيء» بقيمته على تقدير التلف ، فيكون هذا الشرط [2] اوالتعهد لازماً لعامل المضاربة ، ويشمله اوفوا بالعقود (العهود)، والمؤمنون عند شروطهم ، والاشياء الثلاثة التي نقولها هي :

١ ـ ان المرحلة الثانية لو لم توجد لم توجد المرحلة الاولى ، وهذا معناه وجود شرط ارتكازي بعدم ضمان صاحب المال في عقد المضاربة ، وهو شرط مخالف للكتاب والسنة. نعم اذا لم يكن وجود المرحلة الثانية مؤثراً في وجود المرحلة الاولى، فالعقد الاولي موجود سواء وجد العقد الثاني ام لا، فهذا لابأس به.

---

١) واما عقد الضمان بمعناه الفقهي المعروف هو «نقل الدين من ذمة الى ذمة » فهو هنا لا يفيدنا لان العامل لاينقل الى ذمته دين صاحب المال ، وانمـا يتعهد أن تشتغل ذمته بقيمة مال صاحب المال على تقدير تلفه .

٢) ان هذا الشرط هو التزام في مقابل التزام فيجب الوفاء بـه وان كان ابتدائياً، اذ ليس هو وعد محض .

٢ ـ ان الضمان الذي ينشئه العامل انما يكون في قبال شيء مجهول. وبعبارة اخرى : ان عقد التأمين من الخسارة ان رجع الى الهبة المشروطة بتعويض الخسارة فحينئذ لابد أن تكون الهبة غير معلقة أما الهبة المعلقة فلا تصح . وان رجع الى الضمان المعاملي فأيضاً لابد من معرفة مايكون في قبال هذا الضمان المعاملي .

٣ ـ ان عقد البيع كذلك يشترط فيه معلومية العوضين وهنا في العقد الثالث يبيع صاحب المال العامل ربحه المحتمل في مقابل مبلغ محقق من المال، فالعوض الذي هو راجع الى صاحب المال غير معلوم، وحينئذ يكون المعوض الذي يدفعه صاحب المال الى العامل غير معلوم بل هو محتمل، فالجهالة متحققة هنا فلا يصح البيع ، وأيضاً يمكن دخوله في لا تبع ما ليس عندك .

الوجه الثاني : وهو يدعى بعقد المخاطرة ، وقد تقدم في بحث العامة تحت عنوان (بيع العينة) وهي واردة في فقه الامامية ايضاً وخلاصتها :

أ ـ أن يبيع رجل من آخر سلعته التي قيمتها مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً مؤجلة الى سنة .

ب ـ ثم يبيع المشتري (الذي اصبح مالكاً للسلعة) السلعة نفسها الى البائع نقداً بمائة دينار ، فيكون المشتري قد حصل على مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجلة الى سنة ، وهذا هو الربا مستوراً تحت البيع . وقد يكون الامر بالعكس ، بأن يبيع صاحب السلعة سلعته نقداً ، ثم يشتريها من المشتري نسيئة بمقدار اكثر قيمة [1] ، فيكون البائع في البيع الاول هو المشتري في البيع الثاني وبالعكس . وقد تصور بصورة ثالثة بأن يبيع صاحب السلعة سلعته نسيئة بالسعر السوقي ، ثم يشتريها منه بأقل من السعر السوقي نقداً .

وقد تقدم حكم هذا الوجه في البحث عن الخروج عن الربا موضوعاً عند

---

١) واكثر الروايات ناظرة الى هذا المعنى عند الامامية .

العامة، ونزيدهنا بيع العينة توضيحاً فنقول: ان هذه الطريقة المتعارفة هي المعروفة لمعنى العينة الا أن لها طريقة اخرى وهي حصول ثلاث معاملات :

أ ـ أن اشتري سلعة من آخر بثمن كعشرة دنانير .

ب ـ ثم ابيعها الى رجل آخر باثني عشر ديناراً مؤجلة .

ح ـ ثم يبيعها هذا الرجل الى البائع الاول نقداً بتسعة دنانير مثلا .

وهذا النحو أخف من النحو الاول اذ أن الذي يأخذ الثمن نقداً وهو تسعة دنانير لم تكن ذمته مشغولة للمأخوذ منه حتى يقال انه يأخذ نقداً انقص مما اشتغلت ذمته به ، وانما تكون ذمته مشغولة بالنسبة للبائع الثاني ، بينما هو يأخذ الاقل نقداً من البائع الاول .

وقد ذكر الشافعي للعينة معنى آخر وهو (تحول دين بدين) فمثلا اذا كان عمرو يطلب زيداً مائة دينار، ويأتي عمرو عند حلول اجل الدين ويطالب بالمائة وزيد لا يملكها، فهنا يبيع زيد لعمرو كتاباً بمائة دينار فيفي بالدين ثم بعد ذلك يشتري الكتاب من عمرو بمائة وخمسين ديناراً موجلة، فهنا اصبح عمرو يطلب مائة وخمسين ديناراً .

أما المعنى الاول للعينة ـ وهو المعروف ـ فقد يتصور على انحاء ثلاثه :

١ ـ أن يشترط البيع الثاني في البيع الاول صريحاً .

٢ ـ أن لا يشترط البيع الثاني في البيع الاول صريحاً وانما يتفقان قبل العقد على ذلك ، فيبنى عليه العقد .

٣ ـ أن يقع البيع الثاني بعد البيع الاول صدفة ومن دون سبق اتفاق من الطرفين او مع سبق اتفاق من الطرفين من دون أن يبنى عليه العقد .

أما الصورة الاولى : فقد نقلنا اتفاق علماء العامة فيما تقدم على البطلان ، لعدم قصد البيع واقعاً، وقصد الربا حقيقة بهذه الصورة . اما عند علماء الامامية

فقدنقل الشيخ الانصارى«قده» أن المشهور بينهم عدم الجواز ، ولكن اختلفوا في تعليله على وجوه :

١ ـفقد ذهب العلامه في التذكرة الى لزوم الدورمن الاشتراط المذكور، فيكون الشرط فاسداً ومفسداً للعقد . وتقريب الدور هو : أن بيع البائع الاول مشروط ببيع المشتري، فمالم يبع المشتري لايتحقق البيع الاول ، اذن تحقق البيع الاول موقوف على البيع الثاني، وبما أن البيع الثاني موقوف على الملك (اي على تمامية البيع الاول) فحصل الدور .

وقد نقض على العلامة فيما اذا شرط بيع المتاع على شخص ثالث ، فهو شرط صحيح ، لان البائع شرط عملا مباحاً على المشتري ، بينما شبهة الدور موجودة ايضاً .

وقد أجاب العلامة : بأن بيع مال الى آخر لايلزم منه أن يكون البائع مالكاً كما في بيع الغاصب شيئاً قدغصبه، وبيع الوكيل اوالفضولي اوالبيع اشتباهاً، بخلاف البيع على البائع فانه لايتحقق الا أن يكون البائع الثاني مالكاً (اي قد خرج المبيع عن ملك المالك الاول) فيأتي الدور [1] .

وقد نقض الشيخ الاستاذ التبريزى في درسه عند تعرضه لبحث الشروط النافذة بنقض آخر، وهو ما اذا باع الدار بألف دينار بشرط أن توقف الدار على البائع واولاده وقفاً خاصاً، فعلى قول العلامة لابد أن نقول بأن شرط الوقف باطل للدور، لان الدار عندما تكون ملكاً في مقابل الدنانير في حين كونه وقفاً، والوقف متوقف

---

١) ان هذا الجواب بالفرق بين بيعه على بائعه وبيعه على الغير غير صحيح، لان الشارط شرط البيع الاستقلالى من قبل المشترى لابيع الوكالة او الفضولى اوبيع الغاصب ، على أن هذ الشرط مناف لمقتضى العقد اذ شرط بيع المبيع وكالة عنه او فضولا معناه أن المبيع ملكاً للبائع ، ومقتضى البيع ان المالك هو المشترى فيحصل التهافت .

على الملك . وكذلك ينقض على العلامة فيما اذا باع شخص فرشه على آخر نسيئةبشرط أن يرهنه عند البائع على الثمن، فشرط الرهن هنا صحيح بلااشكال حتى عند العلامة .

ثم ان هذين النقضين لايبطلان ما ذهب اليه العلامة، اذغاية مافي الامر التزام العلامة بتوسعة دائرة اشكال الدورفيبطل العقد في دائرة اوسع .

٢ ـ قد حكى عن الشهيد في غاية المراد أن بطلان البيع لانتفاء القصد ، اي أن الشرط المذكوريمنع من قصد البائع الاخراج عن ملكه حيث أنه يريد استرجاعه ثانية بواسطة بيع ثان ، فهوفي الواقع لايقصد البيع حقيقة . وهذا هو ما ذهب اليه ابناء العامة للبطلان .

٣ ـ ماذهب اليه الشيخ الانصارى (قده) في تعليل البطلان الى التعبد برواية الحسين بن المنذر ورواية علي بن جعفر .

ونحن يمكننا مناقشة ماذهب اليه العلامة من الدورفنقول : ان الشرط الذي يؤدي الى الدورالمستحيل هوالشرط الفلسفي الذي هومن اجزاءالعلة التامة، اما الشرط هنا فهوشرط معاملي ، وحينئذ ان كان بمعنى التعليق في العقد على امر مجهول التحقق في المستقبل اومعلوم فهوباطل كما عن المشهورمن عدم امكان الانشاء التعليقي . وان كان بمعنى الالتزام في ضمن العقد (كما هوالصحيح لغة وعرفاً) فهو صحيح لان الالتزام موجود حين العقد من قبل المشروط عليه وبما ان كلامنا (اشتراط التزام البيع الثاني في البيع الاول) فيكون البيع صحيحاً.

ثم ان الشرط الباطل على تقدير بطلانه غير مبطل للعقد على الاطلاق ، وانما الشرط الذي يبطل العقد هو الذي يخل في تحقق أركان العقد اوصحته .

اذن النتيجة هي أن شرط الفعل فيهذه الصورة اوشرط النتيجة لاعيب فيه على القاعدة ولكن يوجد نص في المقام وهو«صحيحة علي بن جعفر» تقول

ان بيع الشيء الى شخص نسيئة بشرط أن يبيعني الشيء باطل [1] فنلتزم بالنص في مورده ، واما شرط الوقف والبيع على شخص ثالث فيبقى على القاعدة صحيحاً .

والرواية لها سندان [2] أحدهما صحيح اذأن سند صاحب الوسائل الى كتاب علي بن جعفر صحيح . والرواية رواها علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى ابن جعفر(ع) قال «سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم الى أجل، ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد أيحل ؟ قال : اذالم يشترط ورضيا فلابأس» ومعناها اذاشرط ذلك فالبيع الاول غيرصحيح كما هوالظاهرمن البأس في المعاملات[3]، اي اذا كان ملزماً بالبيع فلايصح لاأن الشرط فقط غيرصحيح ، لان السؤال عن حلية البيع والشراء ، فقال يصح اذا لم يشترط واما اذا اشترط فيفسد بيعه وشراؤه . وتوجد في هذا المضمون روايات كثيرة تؤيدهذه الصحيحةلانها ضعيفة السند.

---

١) واما بعض ابناء العامة ، فقد قالوا ببطلان البيع الثاني فى هذا المجلس ، وانما يكون البيع الثانى صحيحاً اذاكان الفاصل بين البيعين شهراً واحداً على الاقل. ولكن هذا القول ايضاً غيرصحيح لعدم دخول الزمان فى الصحة .

٢) الوسائل ج١٢ باب ٥ من احكام العقد ، رواية ٦ / ٣٧١ .

٣) البأس فى المعاملات ظاهره هوالفساد، كما ان البأس فىالافعال الخارجية ظاهره التحريم . وقد ذهب بعض الى أن البأس ظاهر فى الكراهة ولكنه غيرصحيح . هذا وقد ذهب الشيخ الانصارى (قده) الى أن الباطل هوالبيع الثانى . ولكن صحيحة على بن جعفر كان السؤال فيها عنالبيعين (باع ثم اشترى) فالامام (ع) قال اذا رضيا ولم يشترط فلابأس واما اذا اشترط فالبيع والشراء باطلان، واذاكان السؤال عن البيع الثانىلاجاب الامام(ع) عن عدم البأس فى البيع الثانى . على أن البطلان اذا كان راجعاً الى البيع الثانى ، فان البيع الاول يكون باطلا ايضاً وذلك لان البيع الثانى يبطل لبطلان الاول والا فلاوجه لبطلانه . اى ان الشرط يجعل المعاملة الاولى غررية فتبطل لذلك .

وبهذه الرواية يكون التخلص من الربا بهذه الصورة لابأس به ، وبمفهومها نرفع اليد عن القاعدة الاولية التي تقول ان شرط النتيجة والفعل(البيع) ثانياً الى البائع ايضاً لابأس به . ولكننا نلتـزم بالبطلان في صورة اشتراط البيـع الثاني بأقل من البيع الاول اوالعكس كما هومـورد الرواية (اختـلاف الثمنين زيادة ونقصان) . أما اذاكان شرط البيع ثانياً بنفس الثمن الاولي فلابطلان لعدم الدليل .

وأما ماذهب اليه الشيخ الانصاري «قده» فهوالصحيح للصحيحة لاالرواية الحسين بن المنذر ، لان الحسين لم يرد فيه توثيق ، فتكون الرواية ضعيفة ، والرواية هي[1] قال «قلت لابي عبدالله عليه السلام يجيئني الرجل فيطلب العينة ، فأشتري له المتاع مرابحة (اي اشترى المتاع بمائة فأبيعه بمائة وعشرة) ثم اشتريه منه مكاني . قال : اذاكان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع ، وكنـت أنـت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشترفلا بأس ، فقلـت :ان اهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد، ويقولون ان جاء به بعدأشهر صلح. قال : انما هذاتقديم وتأخيرفلابأس» .

وأما ماذهب اليه الشهيد الاول ، فهوخروج عن المتنازع فيه ، لان البائع قدفرضنا أنه يبيع الشيىء وله قصد الى ذلك اذا التزم المشتري ببيعه ثانياً اليه، وارادة استرجاعه الى ملكه لاتضرفي قصد البيـع . والى هنا تم الكلام عن الصـورة الاولى .

وأما الصورة الثانية : فان وقع العقد مبنياً عليها ـ بحيث يكـون الاتفـاق السابق شرطاً ضمنياً يوجب لزوم الوفاء بـه ، كالشروط الارتكازية من الصحة والسلامة للمبيع ،كما هو المعنى العرفي للشرط ، بأن تكون المعاملة منوطة

---

١) الوسائل ج١٢ باب ٥ من احكام العقود رواية : ٤ / ٣٧٠ .

بالالتزام الذي قبل العقد ـ فلافرق حينئذ بين ذكر الشرط في متن العقد وبين هذه الصورة .

وأما اذا كان الاتفاق السابق مجرد وعد بعده وقع العقد ، فلا يكون الاتفاق السابق ملزماً ، وحينئذ يكون المشروط عليه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، فلا يكون البيع باطلا ، للقاعدة وللصحيحة المتقدمة .

وأما اذا قلنا ان الشرط هو « الالتزام في بيع و نحوه » كما قال صاحب القاموس ، فهنا الشرط السابق على العقد ليس شرطاً ، لان الشرط هو الالتـزام في ضمن المعاملة ، فلابد من ذكره في متن المعاملة حتى تحصل الضرفيـة ، فهنا ايضاً لايجب الوفاء بما اتفقا عليه قبل العقد ويكون المشروط عليه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، فيكون البيع صحيحاً للقاعدة وللصحيحة .

تنبيه : يمكن القول ـ في الصورة الاولى والثانيـة اذا كان العقـد قد وقع مبنياً على الاتفاق السابق بحيث يجب الوفاء به ـ بأن العرف يرى انطباق المعاملة القرضية عليهما ، لان القرض هو تبديل المال الخارجي بمثله في الذمة ، والنتيجة من المعاملتين : هو حصول احدهما على مائة دينار خارجية على أن تكـون مضمونة عليه في ذمته ، وحينئذ لايجوز الزيادة فيه ، وهذا غير المعاوضة .

واما الصورة الثالثة : فقد تبين حكمها مما تقدم .

ثم ان هذا الكلام نقوله حتى في ارادة المعنى الثاني من بيع العينة الذي هو مركب من ثلاث معاملات او المعنى الذي ذكره الشافعي بلا زيادة اونقصان .

ثم انه قد ذكر السيد الشهيد الصدر[1] تخريجات فقهية متعددة كمحاولة لتحويل الفائدة الى وجه مشروع مع مناقشتها ، وهي :

الوجه الثالث : ان تكون الفائدة في مقابل عملية الاقراض التي تصدر من المقرض على اساس الجعالة ، لامقابل المال المقترض ، كأن يقول من أقرضني

---

١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص١٦٤ ومابعدها .

ديناراً فله درهم ،وهذه الجعالة تغري صاحب الدينارفيتقدم لاقراضه ، وحينئـذ يستحق عليه الدرهم بموجب الجعالة لا بموجب عقد القرض .

وقد ناقش هذه المحاولة بقوله : اولا : ان الارتكاز العقلائي ينظر الى أن الدرهم في مقابل المال المقترض ، وجعله في مقابل عملية الاقراض مجرد لفظ فقط، وحينئذيكون الدرهم ربوياً . وثانياً : اذا قلنا بتحرر المتعاملين من الارتكاز العقلائى ، واتجهت ارادة المدين حقيقة الى جعل الدرهـم بأزاء نفس عمليـة الاقراض فنقول : ان استحقاق الجعل المحدد في الجعالة انما هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لاعلى وجه التبرع ، وهذا هو حقيقة الجعالة كما اذا أمرت الخياط الخاص بأن يخيط لي الثوب فيمتثل أمري ، فأنا أضمن له قيمة عمله ، وبامكاني أن احول اجرة المثل منذالبدء الى مقدار محدود فأقول من خاط الثوب فله درهم وحينئذ يسمى هذا جعالة .

والخلاصة أن الجعالة لاتتصور الاعلى عمل يكون له أجرة المثل في نفسه، وقابل للضمان بالامر به ، واما مالاضمان له في نفسه، ولاتشمله ادلة ضمان الغرامة فلا تصح الجعالة بشأنه ، وحينئذ لاتصح الجعالة على الاقراض بما هو عمل ، لان مالية الاقراض في نظر العقلاء انما هي مالية المال المقترض، وليس لنفس العمل بما هو مالية زائدة ،ومع فرض كون مالية المال المقترض مضمونة بالقرض فلا يتصور ضمان آخر لمالية نفس عملية الاقراض ، وحينئذ لاتصح الجعالة ، لان الجعالة تحدد الشيء المضمون بالمال .

الوجه الرابع : ان المحرم هو القرض الربوي ، واما اذا أمرت البنك أن يسدد ديني الذي لزيد ، فاذاسدد البنك الدين فقد برئت ذمتي ، واشتغلت ذمتي بالمبلغ من حين قيام البنك بالتسديد ، وذلك لان البنك عند ما أتلف المبلغ بأمري فأنا أضمن قيمة التالف ، وفي هذه الحالـة اذا التزمت أنا للبنك حين

اصدار الامر له بالتسديد بأن أعطيه اكثرمن قيمة الدين اذا امتثل الامر، فلم تكن هذه الزيادة ربوية، لان الضمان ليس ضماناً قرضياً وانما هوضمان بسبب الامر بالاتلاف .

وقد ناقش هذه الصورة اولا : بعدم الفرق بين الدين الحاصل بالقرض او الحاصل بسبب الامر بالاتلاف ، فان الزام الدائن مدينه بالزيادة يكون رباً بالارتكاز العرفي . وثانياً : اننا اذا سلمنا عدم حرمة الالزام بالزيادة في الحالة الثانية ، لعدم كونها زيادة في عقد القرض ، فما هو السبب الذي يجعل المدين ملزماً بدفع الزياده ؟ وقد يجاب بأن السبب هو جعالة يجعلها المدين ، وحينئذ يأتي نفس الاعتراض السابق على الجعالة من أن تسديد البنك لديني ليس له مالية اضافية وراء مالية نفس المال الذي يسدد لزيد بعنوان الوفاء فاذا كان هذا المال المسدد مضموناً فلا يمكن وجود ضمان آخر لنفس عملية التسديد، وحينئذ لاتصح الجعالة لعدم امكان الضمان. ولنا أن نقول ـ على مسلك من يقول بصحة الجعالة هنا ـ بحرمة هذه المعاملة، بتقريب أن المدين حيث التجأ الى البنك ليؤدي دينه الذي حل لعدم تملكه مالا يؤدي به دينه ، وحينئذ فقد اصبح البنك دائناً جديداً للمدين ، ولابد للبنك أن يمهل هذا المدين الجديد لعدم وجود أي فائدة من التخلص من الدائن الاول والالتجاء الى الدائن الثاني اذا لم يكن في البين امهال ، وحينئذ الجعالة التي يجعلها المدين للبنك اذا قلنا انها صحيحة تكون على اداء الدين مع الامهال فكأن المدين قال «من أدى ديني وامهلني في ادائه فله دينار» ومعنى هذا وقوع الزيادة بأزاء الاجل في دين البنك، وقد تقدم أن الادلة تمنع من الزيادة الالزامية على رأس المال في الدين كما في ربا الجاهلية سواء كانت هذه الزيادة في ضمن عقد جعالة اوغيره .

ثم يقول السيد الشهيد : نعم اذا افترضنا أن تسديد البنك للدين كانت له قيمة

مالية كما اذا كان الدائن في بلد آخر وقد أمرت البنك الذي في بلدي أن يسدد ديني للدائن ، فهنا يمارس البنك عملية لهـا قيمة مالية زائدة على قيمة المال المدفوع ، اذن هنا بجيء ضمان الغرامة ، وحينئذ تصح الجعالة اذ هي تحديد ذلك المال المضمون .

الوجه الخامس : تحويل القرض الى بيـــع ، ومادام النقـد من الاوراق النقدية (التي تكون بنفسها مورداً للبيع وماليتها اعتبارية) فهي لاتدخل في المكيل أو الموزون ، فبدلا من قرض ثمانية بعشرة ، يبيع ثمانية بعشرة مؤجلة ، فهنا وان حصلت الزيادة في المتجانسين الا أنهما ليسا من المكيل اوالموزون ، وبامكان المرابي أن يلزم خصمه بفائدة جديدة فيما لو تأخر عن المدة المحـددة ، وذلك بأن يشترط بائع الثمانية بعشرة على المشتري في عقد البيع أن يدفع درهمـاً مثلا في كل شهر يتأخر فيه المشتري عن دفع الثمن المقرر ، فهنا الزام المدين بدفع الدرهم فيما لو تأخر يكون بحكم البيع لانه شرط في عقد البيع فيكون لازماً ، اذ ليس هو شرط وقع في عقد القرض ولاهو شيء في مقابل الاجل .

وقد أجاب السيد الشهيد تبعاً لاستاذه السيد الخوئي «دام ظله» بعدم الجواز ، لان الارتكاز العرفي يقول : ان هذا العملية هي عملية قرض قد ألبست ثوب البيع .

اما نحن فقد قلنا سابقاً بحرمة هذه العملية اذا كانت المعاملة نسيئة كما دلت الادلة على ذلك[1] .

وقد ذكر السيد الخوئي (حفظه الله) سببين لعدم جواز هذه الحيلة :

أحدهما ـ هو أن المعاوضة تقتضي التغاير بين العضوين ، اما هنا فلا تغاير فهو ليس بمعاوضة .

---

١) الادلة هي التى تقول بجريان الربا فى المعدودات نسيئة ، وقـد أخذنا بهذه الروايات خلافاً للمشهور .

وثانيهما ـ هو الارتكاز العقلائي بأنها قرض ،لان ليس المراد من القرض بمقتضى الاصل في الارتكاز العقلائي الا تبديل المال المثلي الخارجـي بمثله في الذمة فيصدق عرفاً عنوان القرض على المعاملة التي تتكفل بهذا التبديل ولو كان المنشأ فيها عنوان التمليك بعوض ، وحينئذ تأتي احكام القرض التي منها عدم جواز الزيادة .

وهذا الوجه الثاني يشترك السيد الشهيد فيه مع استاذه .

واما بالنسبة للسبب الاول الذي ذكره السيد الخوئي فقد ذكر السيدالشهيد في رده بأن المغايرة هنا يكفي فيهـا ان يكون المثمن عيناً خارجية والثمن امراً كلياً في الذمة ، وهذا يصحح المعاوضية .كما وردت الروايات في جواز بيـع القيمي بجنسه في الذمة مع الزيادة كبيع فرس بفرسين في الذمة [1] .

الا أن هذا الرد قـد يكون صحيحـاً اذا التزم السيد الخوئى (دام ظله) بجواز بيع المعدود بأزيد منه في الذمة، ولكن نحن مادمنا قد انتهينا سابقاً الى حرمة هذه المعاملة حيث أن الروايات التي تدل على صحة ذلك هي مطلقة تشمل النقد والنسيئة ، فتكون الروايات التي تمنع من بيع المعدود بمثله نسيئة مخصصة لها كما سبق ذلك ، على أنه لا يوجد عندنا رواية معتبرة تقول بجواز بيع القيمي بجنسه في الذمه .

اذن يبقى عندنا الجواب المشترك من قبل العلمين، وقد ينقض عليه فيقال: يلزم على هذا القول صحة بيع من من الحنطة بمن منها مؤجلا بدعوى أنه في الحقيقة قرض ، مع أن المسلم بطلان هذا البيع لانه ربا نسيئة على القول بأن الزيادة الحكمية تشملها ادلة الحرمة، ولانعرف قولا بصحته بواسطة ارجاعه الى القرض . ومن لم يقل ببطلان المعاملة للزيادة الحكمية فليس من باب أنه قرض

---

١) البنك اللاربوى ص ١٧٥ .

وقد يقال في رد الجواب المشترك من قبل العلمين «ان المعامله قرض قد ألبست ثوب البيع» بما ملخصه : ان الفاظ المعاملات موضوعة لنفس الاعتبارات التي تنشأ بأسبابها وليست موضوعة الى النتائج ، وبما أن نفس الاعتبار الذي حصل هو انشاء البيع ، فالمعاملة بيعية .

ولكننا نقول : اننا نلتزم بهذه القاعدة القائلة بأن الفاظ المعاملات ليست موضوعة للنتائج وانما هي اعتبارات ولاحقيقة لها الا الاعتبار، ومع هذا نقول بقرضية هذه المعاملة .

وتوضيح ذلك : ان المعنى الذي يظهر من انشاء قولنا أقرضتك هذه المائة دينار الى سنة بمائة وعشرين ، ومن انشاء قولنا بعتك هذه المائة دينار الى سنة بمائة وعشرين ـ هو واحد ، وهو التمليك على وجه الضمان ، ولكن الانشاء الاول هو انشاء حقيقى لهذا المعنى ، والانشاء الثانى هو انشاء مجازى له ، فلم يتعدد الانشاء في المعنى حتى نلتزم بالانشاء اللفظى الذي هو مفاد القاعدة القائلة : بأن المعاملات لاحقيقة لها الا الانشاء [1] .

ولنا أن نقول ايضاً : ليست عندنا قاعدة تقول ان كل الفاظ المعاملات موضوعة لنفس الاعتبارات التى تنشأ بأسبابها، اذ هذا يختلف باختلاف الدليل الذي يدل على المعاملة، فان كان ينظر الى الانشاء والعقد ويركز عليهما كما في قوله البيعان بالخيار ، او المتعاقدان ، فالحكم يترتب على العنوان المنشأ .

وأما اذا كان الدليل لا يركز على العنوان والانشاء ، بل انما يركز على المعنون والنتيجة كما في موردنا حيث أن أدلة حرمة الربا لم تركز على القرض الربوى المنشأ بالاعتبار حتى نخصص الحرمة بالقرض المنشأ ، بل الادلة تعمم الحرمة للربا سواء كان في القرض المنشأ اوفي القرض غير المنشأ بعنوان القرض ،

---

١) وانما نلتزم بما قصده حقيقة . وهذا يختلف عن بيع المثل بمثله نسيئة ، لوجود الارتكاز العرفى هنا بخلافه هناك .

خصوصاً وان الادلة المطلقـة في حرمة الربا تحرم الزيادة الالزاميـة التي بلا مقابل الالقاء الاجل ، وبما أن النظر العرفي الى بيع ثمانية دنانير بعشرة نسيئة يثبت وجود الزيادة بلامقابل الالقاء الاجل فهو الربا المنهي عنه وان كان بلسان البيع .

الوجه السادس : قد يقال انطلاقاً من فكرة تبديل القرض الى بيع : ان الدنانير تباع بعملة اخرى ـ قيمتها اكثرمن قيمة الدنانير العشـرة ـ وحيث أن النقود الورقيةلايجري عليها احكام بيع الصرففلايجب التقابض في المجلس فيجوزتأجيل الثمن . وعند حلول الاجل يتمكن البائع أن يأخـذ من المشتري العملة الاخرى المتفق عليها أوما يساويها من الدنانيـرالعراقيـة من باب الوفاء ، وبهذا تحصل نفس النتيجة المقصودة للمقترض والمقرض بدون قرض .

وهذا غيرما قلناه في الوجه السابق (من بيع ثمانية دنانيربعشرة مؤجلة) لعدم المماثلة .

ولكن السيدالشهيد (رحمه الله) ادعى بحق أن العرف بارتكازه الناظر الى باب النقود يقول ان المقصود من النقودماليتها دون خصوصياتها، وحينئذ يأتي الارتكاز العرفي الاول القائل بأن هذه المعاملـة هي معاملة قرضية (لانها تبديل ماليـة بمالية اخرى في الذمة) اذلم يبق فرق بين العملة العراقية والعملة غيرالعراقيـة الاكون احدهما خارجياً والاخرذمياً ، وهذا هومعنى تبديل الشيء الى مثله في الذمة وهو معنى القرض العرفي فتشمله احكام القرض في حرمة الزيادة .

نعم ، هذا التقريب يتم لوكان المنظورالى العملـة غيرالعراقية ليس فقـط ماليتها وانما المنظور خصوصية اخرى غير المالية كقدم العملة او الصـورة الموجودة فيها أوأي شيء آخرغيرماليتهاالعرفية ، فهنا يكون الفرق بين العملة الاولى والثانية ليس هوكون أولاهما خارجية والثانية ذمية .

الوجه السابع : ما تدل عليه موثقة محمد بن اسحاق بن عمار[1] « قال قلت لابي الحسن (ع) يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم اوقال بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال ، قال لابأس » والظاهر أن هذا هو الربا اوبحكم الربا لان الربح وقع في مقابل التأجيل والامهال بالالزام فيه ، فتشملة ادلة الحرمة . نعم تقدم منا حمل هذه الروايات على عدم الالزام للجمع بينها وبين روايات « أتقضي أم تربي » واستفدنا هذا الجمع من الروايات ايضاً .

وقدنقول : ان ظاهر الرواية هوفيما اذا جاء المدين واشترى شيئاً من الدائن بأكثر من قيمته واشترط عليه تأجيل القرض الذي حل اجله الى سنة ، فهنا المعاملة صحيحة لان شرط سقوط المطالبة الى سنة وقع في عقد البيع ، و الممنوع في الروايات هو الزيادة في تأجيل الدين وهنا بانشرط لم يزد الدين وانما بشرائي للكتاب زاد رأس مال الدائن ، وأما سقوط حق المطالبة فكان بالشرط . وأما روايات « أتقضي أم تربي » فهي في صورة كون الدائن قد الزم المدين بالزيادة في مقابل التأجيل .

الوجه الثامن : قديقال بأن البنك يعتبر نفسه وكيلا عن المودعين في الاقراض من أموالهم ، والاموال تبقى على ملكية اصحابها ، وحينئذ يكون الدائن هو المودع والبنك وكيلا في الاقراض من قبل الدائن بالشكل الذي يرتئيه ، وهنا يمكن للبنك أن يشترط على المقترض ضمن عقد القرض أن يدفع زيادة على المبلغ المقترض عند الوفاء للبنك نفسه ، فهنا لم يحصل للمقرض اي حق فى الزيادة وانما الزيادة للبنك .

وهذه الصورة مخالفة لما هو الموجود في الخارج من أن البنك هو المقرض

---

١) الوسائل ج ١٢ باب ٩ من ابواب العقود ، حديث ٤ / ص ٣٨٠ .

حقيقة ، وأنه هو الذي يتحمل الخسارة لو لم يدفع المقترض ، وأن المودع لايهمه ان أقرض البنك او لم يقرض، وهو يستلم امواله كاملة غير ناقصة حتى لو لم يدفع المدين دينه ، كل هذا يدل دلالة واضحة على أن الدائن هو البنك وهو الذي يتحمل الخسارة لو حصلت، ولو قبلنا أن البنك وكيل في الاقراض من قبل الدائن بالشكل الذي ترتئيه ، فلا يتمكن البنك من اشتراط الزيادة له ، لانه وكيل ، فشرطه هو شرط الموكل ، وحينئذ وان كانت الزيادة ليست للدائن الا أنه ربا لشمول بعض الروايات التي تقول «فلايشترط الامثلها» اي ان كل شرط فيه نفع لايجوز سواء كان للمقرض او لغيره (كالوكيل) .

نعم ، اذا اشترط البنك على المقترض أن تكفله شركة التأمين او شخص متمول لاجل الا يضيع المال فيما لو لم يدفع ، فان هذا الشرط جائز وان كان الكفيل لايرضى بأن يكفل الا لقاء مبلغ من المال ، اذ من حق البنك أن يحافظ على ماله من الضياع ويطلب كفيلا ، وهذا شرط لايجر نفعاً الى البنك حتى يقال بربويته ، وحينئذ اذا كانت حجة البنك في أخذ الفائدة هو مقابل عدم الوفاء ببعض الديون التي تسمى بالديون الميتة ، فيمكنه أن يسلك هذا الطريق للتأمين على أمواله من الضياع . كما يمكن للبنك أن يأخذ ـ في صورة كونه وكيلا في القرض ـ اجرة على عمله الذي يقوم به ، وهذه غير الفائدة .

نعم يتمكن البنك ان يكون وكيلا عن المودعين في اجراء عقد مضاربة مع التجار، ويجعل التجار للبنك جعالة على عمله ، والاشراف على عقد المضاربة الى حين الانتهاء ، ولتكن الجعالة « ١٠ في المائة » مثلا ، وجهالة الجعالة هنا غير مضرة كما أن عدم ملكية المال للجاعل حين الانشاء ايضاً غير مضر ، لان المجعول له لا يملك المال الا بعد انجاز العمل ، وحينئذ يكون المال قابلا للتمليك من

قبل المالك بعد انجاز العمل وهولا بأس به [1] .

وهذه العملية صحيحة مقبولة بناء على أن المضاربة لا تختص بالدينار والدرهم الذهبيين كما هو الصحيح .

وهذا الوجه لابأس به ، ولكن يجب أن يلتزم المودعون بالخسارة ان حصلت ولا يتحمل التجار والبنك شيئاً منها لما هومقرر في باب الجعالة ، وأن لاتسحب هذه الودائع الى مدة محددة .

ولكن يمكن البنك الذي يكون وكيلا عن اصحاب الاموال في توضيفها مع امواله او مستقلة في المضاربة أن يتعهد لموكليه بجبران الخسارة .

وهذه هي الاطروحة التي طرحها السيد الشهيد في كتابه البنك اللاربوي في الاسلام [2] .

والى هنا تم الكلام حول الصور المخرجة عن الربا القرضي وقد رأينا عدم تمام بعضها .

---

١) ان الروايات التى هى الدليل على صحة هذا هى :

صحيحة زرارة قال : قلت لابى عبدالله (ع) : ماتقول فى رجل يعطي المتاع فيقول ما ازددت على كذا وكذا فهو لك ؟ فقال (ع) : لا بأس .

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبدالله (ع) أنه قال فى رجل قال لرجل : بع ثوبى هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك قال (ع) : ليس به بأس . الوسائل ج١٢ باب ١٠ من ابواب احكام العقود ، حديث ١ ، ٢ / ٣٨١ .

٢) ولعل ما يجرى الان فى البنوك فى الجمهورية الاسلامية فى ايران هو تطبيق لهذه الاطروحة ، حيث أن العامل يعطى المال الى البنك ولم يكن له حق سحبه لمدة معينة ، ويكون البنك وكيلا عنه فى اعطائه الى التجار مع مال البنك للمضاربة به ويكون للبنك نسبة من الارباح معينة . واذا خسر العمل فالبنك يتحمل الخسارة لوحده لانه تعهد لموكليه جبران خسارتهم ان حصلت .

تعقيب :

قلنا فيما تقدم بأن مسألة التخلص من الربا بالصور المتقدمة ، يتوجه اليه اشكال رئيسيى ملخصه : أن المعاملة التي ينشئها المتعاملان بقصد التخلص من الربا لايقصداليها قصداً جدياً ، وبذلك تبطل المعاملة لعدم القصد اليها ، ويذكر في هذا المجال «أن الصحة والفساد والحلية والحرمة دائران مدار قصدالمحلل والمحرم »[1] ويستند هذا القول الى الحديث الشريف « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امريء مانوى» .

وقدذكرنا في جواب هذا الاشكال : بأن القصد الذي هو امرانشائي وبيد المتعاملين يمكن أن يوجد بصورة جدية من قبلهما ، وبما أن عناوين المعاملات تتحقق بالانشاء الجدي فهي تتحقق اذا قصدت من قبل الطرفين . نعم الداعي الى المعاملة قديكون هو الفرار من الحرام الى الحلال ، وقد اشارت الروايات الى عدم الاشكال فيه ومدحته . اذن حينما نقول بجواز عملية من عمليات التخلص من الربا ، انما نقول بذلك في صورة وجود الانشاء والقصد الجدي الى المعاملة الذي هو اعتبار نفسي مبرز من الجانبين ، وان كان الداعي هو الفرار من الحرام .

واما اذالم يكن القصد الجدي الى المعاملة المخرجة عن الربا موجوداً ، وانماكان القصد الى الربا فقط فالمعاملة ربوية .

وأما ما ذكره الشيخ الانصاري «قده» في كتاب المكاسب من الموارد التي يتخلف العقد فيها عن مقصود المتبايعين فلا يمكن أن تكون دليلا على عدم وجود قاعدة « العقود بالقصود» وأن القصد الجدي ليس بواجب في المعاملات اذيمكن أن يقال ان هذه الموارد استثناءات دل الدليل على خروجها من القاعدة

---

١) منية الطالب للخوانسارى ١/١٠ .

فصحت مع عدم القصد اليها ، والموارد هي :

١ ـ اطبق العلماء على أن عقد المعاوضة اذاكان فاسداً فانه يؤثر في ضمان كل من العوضين القيمة، لافادة العقدالفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه اي أن العقد الصحيح فيه ضمان فكذلك العقد الفاسد للقاعدة مع أن المتبايعين لم يقصدا الاضمان كل منهما بالاخر ، فاذا بعت كتابي بوزنة من حنطة وكان العقد فاسداً فأنا اضمن وزنة الحنطة بقيمتها ، والاخر يضمن الكتاب بقيمته ، وهذا غير مقصود للمتبايعين. وليس الضمان بالقيمة مستنداً الى قاعدة اليد « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » اذ أن هذا الوجه لم يذكره الابعضهم معطوفاً على الوجه الاول ، وهو اقدامهما على الضمان .

٢ ـ ان الشرط الفاسد اذا قصد اقتران العقد به ، فهو غير مفسد للعقد ، ولا يجب الوفاء به ، مع أن المتبايعين لم يقصدا الا اقتران العقد بالشرط الفاسد . فهذا ايضاً تخلف العقد عن مقصود المتبايعين .

٣ ـ بيع ما يملك مع مالا يملك ، فان كل العلماء يقولون بصحته فيما يملك دون الاخر ، مع أن المتبايعين قصدا بيع مايملك مع مالا يملك، فتخلف العقد عن مقصود المتبايعين ايضاً .

٤ ـ بيع الغاصب لنفسه ، فان مثل هذا البيع يقع للمالك مع اجازته على قول كثير، فهنا ايضاً وقع التخلف حيث أن المتبايعين قصد وقوع البيع للذي عنده السلعة المغصوبة .

ولكن يمكن أن يقال هنا : بأن الغاصب عندما باع الشيء المغصوب والمشتري عندما اشترى لم يقصدا خروج المغصوب من الغاصب (البائع) ودخوله الى المشتري ، اي لم يكن للبائع وللمشتري اي دخل في تقويم المعاملة ، وانماوقعت المعاملة بين المالين لمالكيهما ، فادعى الغاصب أنه المالك

للسلعة المغصوبة ، فاذا تبين أنها لغيره صح العقد على ما قصداه ، اي وقوع البيع لمالكي الثمن والمثمن، فلم يتخلف قصد المتبايعين . نعم يكون للبائع وللمشتري دخل في تقويم المعاملة اذاكان احدهما اوكلاهما محل اعتبار ، اي دخلا في تقويم العقد .

٥ ـ ترك ذكر الاجل في العقد المقصود به الانقطاع كالمتعة ، فان ترك ذكر الاجل يجعله دائماً على قول مشهور ، فقد وقع التخلف هنا ايضاً [1] .

وهذا الخامس انما يكون تاماً اذا قلنا أن زواج المتعة حقيقة مختلفة عن الزواج الدائم ، وأما اذا قلنا ان زواج المتعة والدائم حقيقة واحدة ، وذكر الاجل مانع من الدوام ، فلم يقع الدوام مع ذكر الاجل ، فان لم يذكر الاجل فوقوع الدوام ليس بلاقصد ، لانهما حقيقة واحدة . هذا اذا قبلنا قول المشهور، ولكن قديقال : ان عدم ذكر الاجل لايوقع المتعة كما دلت على ذلك الروايات وأما أن العقد ينقلب دائماً فلادليل عليه ، لان الرواية التي ذكرت الدوام هي في مقام الفرق بين المتعة والدوام من ناحية الانشاء بذكر الاجل وعدمه [2] .

ثم ان الاشكال المتقدم لايأتي على الصور التي يتخلص بها من الربا في المعاوضة اذا كان بين المثلين تفاضل في القيمة ، اذ القصد لاجل التخلص من الربا المعاوضي موجود عند المتعاملين بالضرورة ، لان قيمة من من الارز الجيد اذا ساوت منين من الارز غير الجيد فلا تعد المبادلة بينهما ربا عند العرف ، لعدم

---

١) المكاسب ١/ ٨٤ .

٢) فمن الروايات موثقة عبدالله بن بكير قال : قال ابوعبدالله (ع) في حديث ان سمى الاجل فهو متعة ، وان لم يسم الاجل فهو نكاح بات . الوسائل ج ١٤ باب ٢٠ من ابواب المتعة ، حديث ١/ ٤٦٩ .

النفع والزيادة الا في الحجم ، وهي ليست ميزان النفع في التجارة ، ولكن الشارع منعنا من ذلك ، فنتعبد بعدم صحة مثل ذلك البيع ، وحينئذ يلجأ الناس بطبيعة فكرهم اذا كانوا متشرعين الى احدى الصور المتقدمة كضم الضميمة الى الجنس الناقص ، ويقصدونها حتماً لاجل عدم الوقوع في الربا . نعم الاشكال المتقدم يرد على الربا القرضي. وعلى الربا في المعاوضة اذا لم يكن بين المثلين تفاضل في القيمة .

والان بعد أن شرعنا في الاشكال الرئيسي على الوجوه المتقدمة لابأس بالتعرض لاهم الاشكالات عليها :

اهم الاشكالات على الوجوه المتقدمة :

وهذه الاشكالات تتوجه الى وجوه التخلص من الربا المعاملي ، وهي :

الاشكال الثاني : لقد ذكروا في تعريف الحيل أنها «ما يتوصل بها الى مقصود بطريق خفي» وهي على أقسام اهمها :

أ ـ ما يتوصل بها بطريق مباح الى اثبات باطل اوابطال حق .

ب ـ ما يتوصل بها بطريق مباح الى اثبات حق اودفع باطل .

ج ـ ما يتوصل بها بطريق مباح الى السلامة من الوقوع في مكروه .

د ـ ما يتوصل بها بطريق مباح الى ترك مندوب .

هـ ـ ما يتوصل بها بطريق حرام التوصل الى اثبات حق اوابطال حق او السلامة من الوقوع في مكروه اوالى ترك مندوب .

ففي الاول : تكون الحيل محرمة لان اثبات الباطل حرام بالبداهة .

وفي الثاني : تكون الحيل واجبة اومستحبة ، لان دفع الباطل واجب اذا انحصر كما في بعض الموارد التي توجد طرق متعددة لدفع الباطل اواثبات

الحق . وقدقيل بأن الحيلة في الثالث مستحبة اومباحة وفي الرابـع مكروهة ، ولكن هذا غير واضح لعدم الملازمة بين السلامة من الوقوع في المكروهوبين الاستحباب ، وكذلك لاملازمة بين ترك المنـدوب والكراهـة ، وعلى تقدير الملازمة والتسليم بها فلا يلزم أن يأخذ المتلازمـان حكمـاً واحداً ، حيث أن الاحكام الشرعية وليدة المصالح والمفاسد ، فقد تكون المصلحة في الفعل فيأمرنا الشارع به علىوجه الاستحباب ، ولكن ترك هذا الفعل ليس بمكروه اذ من المحتمل عدم وجود مفسدة في الترك فيكون مباحاً .

وأما الخامس : فهو حرام بجميع أقسامه ، اذ أن كل شيء قصد به تحريم ما أحل الله اوتحليل ما حرم الله كان اثماً . وبعد هذا يتبلورالاشكال الاول على الوجوه المتقدمة، وهو : هل ان الوجوه المتقدمة هيطرقمحرمة اومباحة يراد بها التخلص من الحرام او الباطل ؟ .

والجواب : اننا نفهم ابـاحة ماجوزناه من صحة الروايات التي جـاءت بذكرها ، وحينئذ لابأس بأن يتوصل بها للتخلص من الحرام او الباطل ، ولذا نجد كلام الامامعليه السلام فيرد الاعتراضعليه بأن هذه حيلة مخرجة عن الربا موضوعاً «نعمت الحيلة الفرار من الحرام الى الحلال» مقراً لهذه الطرق ومبيناً عدم البأس بها .

الاشكال الثـالث : ان روح الوجوه المقدمة هي روح عقود ربوية ، وان كانت ظاهراً خارجة عن الربا ، اذ أن الاطراف المتعـاملة تعلم اويجب أن تعلم بذلك ، وحينئذ تكون هذه الاعمال هزلية عند المتعاملين .

والجواب : اننا اذا قلنـا بهزلية هذه المعاملات فيلزمنا أن نقول بهزلية أن تباع الحنطة الجيدة بالرديئة مع التساوي لان العقلاء لايرون صحة هذه المعاملة. وثانياً : نقول فيحل الاشكال انالروايات الواردة فيصحة هذهالطرق نستكشف

منها عدم هزلية هذه المعاملات ، بل هي معاملات عقلائية مقصودة للمتبايعين ، ويترتب عليها احكام العقود أيضاً .

وبما اننا قبلنا من الشارع تعبداً عدم جواز بيع حقة من الحنطة بحقتين من الرديئة مع أن العقلاء يرون صحة ذلك فيلزمنا هنا قبول هذه الطرق المخرجة عن الربوية تعبداً مادامت قد نطقت بها الروايات الصحيحة .

الاشكال الرابع[1] : وهذا الاشكال لايختص «بالربا المعاملي» بل يعم الوجه الذي يتخلص به من الربا القرضي ايضاً ،وتوضيح ذلك ملخصاً :ان هذا الاشكال هو في احد قسمي الربا المعاملي وهو ما اذا لم يكن بين المثلين تفاضل في القيمة كالدينارين من صنف واحد، وكر من حنطة مع كر آخر من صنف واحد وصفة واحدة ، وفي الربا القرضي .

فقال صاحب الاشكال :« واما القسمان الاخيران اي الربا القرضي والمعاملي الذي يعامل ربوياً فلم يرد فيهما حيلة على مايأتي الكلام فيه الا بعض الاخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً ومتناً ، او القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلك ، بل لو فرض ورود اخبار صحيحة دالة على الحيلة فيها لابد من تأويلها اورد علمها الى صاحبها ، ضرورة أن الحيل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل التجارات وغيرها مما هي مذكورة في الكتاب والسنة . فاذا فرض أن القرض الى سنة بربح عشرين في مائة ظلم فلو عمل بالحيلة وباع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة الى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا اشكال ، ولو كان في مبادلة اكرار من الحنطة بضعفها الى سنة مع تساوي جنسهما صنفاً وصفة ظلم وفساد لايعقل

---

١) البيع للسيد الامام الخمينى ٢ / ٤٠٥-٤١٦ وقد عبر عن هذا الاشكال بالعويصة والعقدة فى قلوب كثير من المتفكرين . واشكال من غير منتحلى الاسلام . . . التشبث فى حل هذا الاشكال بالتعبد بعيد عن الصواب .

اخراجه عنهما بضم منديل الى الناقص ، وهو واضح كما لايعقل تجويز الظلم والفساد . وان شئت قلت : لوورد نص في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة ، وليس من قبيل التقييد والتخصيص .. . ولو قيل : أن ما ذكر من الظلم والفساد نكتة جعل الحكم لاعلة . يقال : مسلم لكن ذلـك يوجب صحة التخصيص والتقييد ، واما المخالفة لتمام الدلالة فلا يمكن تصحيحها بذلك ، وفي المقام اذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفاسد لايجوز التخلص فيه في جميع الموارد بحيث لايشذ منه مورد، للزوم اللغو في الجعل، فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع اقسامه وأفراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب المفاسد من قبيل التناقض في الجعل او اللغوية فيه .. . ثم انه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصححة لاكل الربا نتيجة فلم لم ينبه عليها رسول الله نبي الرحمة صلى الله عليه وآله، لئلا تقع الامة في ذلك الحرام الذي هو ايذان بحرب من الله ورسوله ، ودرهم منه اعظـم من سبعين زنية بذات محرم، وفي نقل انه صلى الله عليه وآله كتب الى عامله في مكة بقتال المرابين ان لم يكفوا عن المراباة ، فلو كان الانتفاع بمثل الربا جائزاً بسهولة وانما يحتاج الى ضم شيء الى شيء اوتغيير كلام لما احتاج الى كلفـة القتال وقتل النفوس ، بل كان عليه صلى الله عليه وآله تعليم طريق الحيلـة حفظاً لدماء المسلمين، فيعلم مما ذكر ومالم يذكر ان لاسبيل الى الحيلة في تلك الكبيرة الموبقة » .

ثم ذكر السيد الامام حفظه الله تعالى أن الروايات الواردة في التخلص من الربا القرضي هي روايات ضعاف الا رواية الشيخ (قده) باسناده عن احمد ابن محمد عن ابن أبي عمير عن محمد بن اسحاق بن عمار: قلت لابي الحسن(ع) يكون لي على الرجـل دراهم فيقول : أخرني بها وأنـا اربحك ، فأبيعه جبة

تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم اوقال : بعشرين الفاً وأؤخره بالمال قال : لابأس »[1] .

ثم ذكر أن في نفسه شيئاً من محمد بن اسحاق الصراف الواقفي بقول الصدوق الذي هو أخبر من متأخري أصحابنا بحال الرجال .

ثم قال « وكيف كان ان صدق على امثال تلك الحيل الربا، ولم تخرجها الحيل عن الموضوع فتكون تلك الروايات مخالفة للكتاب والسنة القطعية، ولو منع عن ذلك وقيل بأنه عنوان آخر وكان البيع داعياً للتأخير او القرض فالتخالف والتنافي بينها وبين الاخبار الصحيحة المتقدمة والكتاب بحاله » .

هذا تمام ما ذكره السيد الامام حفظه الله تعالى في الاشكال على التخلص من الربا القرضي وفي قسم من الربا المعاملي. وخلاصة الاشكال يرجع الى ثلاثة صور كما صرح بها في كلامه وهي :

١ ـ تبديل القرض بعنوان البيع، مثل أن يبيع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً نسيئة .

٢ ـ مبادلة اكرار من الحنطة بضعفها مع المساواة صنفاً وصفة مع ضم منديل الى الناقص .

٣ ـ ما تدل عليه رواية اسحاق بن عمار .

ونحن نقول فى مناقشة ما ذكر :

١ ـ لايمكننا تطبيق عنوان الظلم الذي يحكم بقبحه جميع العقلاء على

---

١) الوسائل ج١٢ باب٩ من ابواب احكام العقود ص٣٨٠ حديث(٤) وهذه الرواية تقدمت وهى موثقة ، وتوجد موثقة ثانية لمحمد بن اسحاق بن عمار، فقد روى محمد بن اسحاق بن عمار قال:قلت للرضا (ع) الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت . قال :لا بأس به قد امرنى أبى ففعلت ذلك ، وزعم أنه سأل ابا الحسن (ع) عنها فقال مثل ذلك » .

جميع اقسام الربا وذلك للنقض والحل ، اما النقض فقد وردت الادلة في رفع حكم الربا في بعض الموارد «كبيع العرية» فاذا كان ظلماً فكيف يجوز الظلم؟ واما الحل : فقد قلنا في قسم الربا من الناحية الاقتصادية ، اذا كان الربا غير فاحش فهو أمر مرغوب فيه عند البعض وهم الكثير لانه يفيد المجتمع وينعش الاقتصاد ، اذ يؤدي هذا الربـا المعتدل الى رغبة الناس في اقراض اموالهم للاخرين ، اذن ليست حرمة الربا محل اتفاق بين علماء الاقتصاد ، وليس كونه ظلماً وفساداً واضح عندهم ، وحينئذ لا يمكن رد مـاجاء في التخلص منه بأنه ظلم . وقد تقدم منا في ربا القرض التعرض الى أن المراد من لفظة الظلم في الروايات هو الظلم المعاملي [1] .

٢ ـ اننا لم نحرز أن الحرمة في الربا هو بلحاظ النتيجة (أن يأخذ الدائن زيادة عن رأس ماله) [2] بل ان الحرمة جاءت على موضوعها وهو العقد الربوي، فما لم يوجد عقداً ربوياً لايمكن القول بالحرمة ، ولذا نتعبد نحن بحرمة الزنا وبحلية الزواج الدائم والمنقطع مع أنه لا فرق بينهما من ناحية النتيجة الا بالعقد اللفظي، وكذلك نقول بأن رد القرض مع الزيادة من دون شرط جائز ايضاً بلا خلاف بين العلماء مع أن نتيجته هي نتيجة الربا ان لم نلحظ الثواب الاخروي على الهدية، وكذلك نقول بجواز الهدية التي تهدى الى شخص بداعي القرض

٣ ـ ان القول ـ بأن « تحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وافراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب المفاسد من قبيل التناقض في الجعل واللغوية فيه» ـ فاقد الدليل ، اذ ما هو الدليل على

---

١) يراجع ربا القرض عنـد الامامية ، والمراد من الظلم المعاملي هو اخذ الزيادة بلامبرر شرعي .

٢) ولذا اذا رد المقترض اكثر مما اقترض من دون شرط جاز هذا بالاجماع .

أن تغيير العنوان لايزيل الربا ويبقي المفاسد كلها ؟ بل ان تغيير العنوان يخرج المعاملةعن كونهاربوية موضوعاً ،ويلزم المعاملةالتى خرجت عن الربويةاحكامها الخاصة المخالفةلاحكام المعاملة القرضية الاولى ،كما أن عنوان الزواج يخرج العمل عن كونهزناًمحرماً مع أن المقصود واحد فمبادلةكرمن الحنطة مع منديل بكرين منها يختلف عن مبادلة كر بكرين منها، وكذلك مادلت عليه رواية محمد ابن اسحاق اذ بيع الجبةبألفين او بعشرةآلاف درهم معاملة لها احكامها بخلاف ما اذا ألزمه باعطاء ألفين اوعشرةآلاف فيمقابل تأجيل الدين الى سنة اواكثر. اذن لا لغوية ولا تناقض لاختلاف الاحكام بين الصورتين اللتين لا حقيقة لهما الا الانشاء .

٤ ـ ان تنبيه الرسول (ص) لو كان موجوداً في الحيل فأيضاً لا ينفع في اصرار بعض على المعاملات الربوية وذلك راجع الى عقيدة البعض « بحل هذه المعاملات الربوية وفساد ماجاءبه الاسلام من أحكام » ولذلك يصر الكفار وغيرهم من المعاندين على ارتكاب الشيء الذي هو على خلاف ما جاء بـه الاسلام ، ولذلك من غير الصحيح افتراض أن الناس كلهم مطيعون للدين الاسلامي الحنيف فيقال لما ذا لم يبين لهم الرسول (ص) طريقة التخلص من الربا فيا خذون بها، اذ قبول كلام الرسول(ص) معناه هدم طريقتهم في التعامل واللجوء الى سلام الذي يرونه مخالفاً لطريقتهم، ولذلك فقد قال الرسول (ص) في اول الدعوة « قولوا لا اله الا الله تفلحوا» ومع هذا لم يقل بهذه المقالة كثير، ونشأت الحروب بين الفريقين واريقت الدماء .

وبهذا يفهم أمر الرسول (ص) لعامله على مكة بمحاربة المرابين الذين يصرون على الربا، على أن بيان الرسول (ص) للمتعة لم ينفع المجتمع الذي كان يرى ذلك زناً فحرمت من البعض اجتهاداً في مقابلة النص، والى الان نرى

من يتبع اهل السنة في طريقتهم قد يقدم على الزنا ولايقدم على المتعة التي أحلها الرسول(ص) وليس هذا الاعناداً وعدم اعتقاد بالطريق السهل الواضح المنجي للانسان من الهلكة والذي فيه نتيجة حسنة . على أن اعتقادنا بأن قول الامام(ع) هو قول الرسول (ص) فلماذا لم نتبع الامام في طريقة التخلص من الربا ؟ .

٥ ـ اذا اعتقدنا بوثاقة محمد بن اسحاق ، فيجب العمل بروايته وان كان واقفياً وذلك لان الميزان هو وثاقة الراوي وان كانت عقيدته فاسدة، فلا مجال الخدشة فيه من هذه الناحية . على أن روايتي محمد بن اسحاق ليس ظاهرهما هو الالزم بهذا البيع المحاباتي حتى يؤخر الدين ، واي الزام هنا ؟ ! وانما يستفاد من الروايتين أن البيع المحاباتي ليس فيه الزام وقد حصل والمدين له أن يشتري اولا يشتري ، او أن المدين محتاج حقيقة الى هذا البيع المحاباتي .

٦ ـ ثم ان الاشكال على الحيلة الاولى غير وارد وذلك :لان الدينار ان كان المراد منه هو الدينار الذهبي المسكوك فتبدل القرض الى عنوان البيع لايفيد لانه يكون ربا معاملياً، وان كان المراد منه هو الدينار الورقي الرائج في هذا الزمان، فقد قلنا سابقاً أن الربا يقع فيه اذا كان على وجه النسيئة [1] وان كان المراد من الدينار الورقي ويبيعه بمائة وعشرين نقداً فهذ لا يحقق مأرب المرابي ولا يقدم عليه احد .

نعم يرد الاشكال عليها اذا قلنا أن بيع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة ليس بمحرم، وحينئذ يقال ان هذه المعاملة ينطبق عليها عنوان القرض العرفي والشرعي قهراً، لان القرض هو تمليك مال على وجه الضمان، وهو موجود هنا فلا يجوز مع الزيادة، اي أن المعنى الذي يظهر من الانشائين واحد ،لكن احدهما حقيقة والاخر مجاز، فقوله اقرضتك مائة بمائة وعشرين الى سنة هو التعبير الحقيقي من الانشاء وقوله

---

١) لان الدينار الورقى معدود ، وقد قلنا بجريان الربا فى المعدود نسيئة للروايات .

بعتك مائة بمائة وعشرين الى سنة هو التعبير المجازي لـلانشاء ، والمعنى من الانشائين واحد وهو التمليك على وجه الضمان، فلايجوز مع الزيادة اذا قصد المعنى الحقيقي .

ويمكن تقريب هذا بالمثال الاتي : كما اذا قال شخص وهبتك هذا المال ثم قال بعتك هذا المال بلاثمن ،فالمستعمل هنا في المثالين هوامر واحد وهو التمليك المجاني الا أنالتعبير مختلف فالتعبير الأول استعمال حقيقي والتعبير الثاني استعمال مجازي. وهذا الذي قلناه هنا لاينافي ماقلناه من أن المعاملات لاحقيقة لهـا الا الانشاء، لان المراد من الانشـاء اذا كان مختلفاً فالمتبع صورة الانشاء ، وأما اذا كان المراد من الانشاء واحداً فيكون تعدد الانشاء عبارة عن استعمالين (حقيقي ومجازي) .

هذه جملة الاشكالات على كلام السيدالامام حفظه الله تعالى، ولكن يمكن أن يقال : أن روايتي محمد بن اسحاق بن عمار تتعارض مع روايات «أتقضي أم تربي » فانهما دلتا على حرمة ما اذاكان بقاء القرض يجر منفعة ، فهنا ايضاً كذلك اذ بقاء القرض يجر منفعة ، وحينئذ اذا كان الدائن ملزماً للمدين بالبيع المحاباتي فهو حرام ، لان روايات « أتقضي أم تربي » تحرم ذلك . وأمـا اذا كانت الروايـات لاتلزم المدين بالبيع المحاباتي اوكان المشتري محتاجاً الى البيع المحاباتي حقيقة فلابأس بها وتكون عملية محللة .

وبهذا يمكن الجمع بين روايـات «أتقضي أم تربي » وبين روايتي محمد ابن اسحاق بنعمار ، ويوجد شاهد لهذا الجمع الدلالي من الرواياتكراوية اسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) « قال : سألته عن الرجل يكون له مـع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه ، فيأخذ مـاله من غير أن يكون شرط عليه . قال : لابأس بذلك مالم يكن شرطاً »[1] ورواية

---

١) الوسائل /ج١٣ باب ١٩ من ابواب الدين حديث ٣ /١٠٣ .

الصدوق بسنده عن اسحاق بن عمار هي موثقة أو حسنة .

والخلاصة : تكون الصورة الثالثة للتخلص من الربا صحيحة ولا اشكال عليها كما لا اشكال على الصورة الثانية أيضاً .

الفصل الرابع

ويشتمل هذا الفصل على مسائل متفرقة مرتبطة بالبحث مثل مسألة وجوب رد الزيادة في الربا الى صاحبها ، ومسألة انقلاب المعاملة ربوية ، ومسألة المعاوضة بنقد على شيئين يكون احدهما نقداً ، ومسألة مالو رجع البائع على المفلس بعين ماله ، ومسألة ما اذا بيع المتماثلان وكان احدهما معيباً ثم تصرف فيه، وماشابه هذه المسائل التي لهاارتباط بالربا بشكل وبآخر كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

المسألة الاولى : في رد الزيادة في الربا .

ونتكلم في هذه المسألة من اربعة جوانب :

أ ــ في وجوب رد الزيادة في ربا القرض على مقتضى القواعد .

ب ــ في وجوب رد الزيادة في ربا المعاملة على مقتضى القواعد .

ج ــ ثم ننظر الى الايات القرآنية والروايات .

د ــ ثم نذكر ماذا يستفاد من الروايات .

أما الجانب الاول : فان مقتضى القاعدة الاولية هو وجوب رد الزيادة المأخوذة في العقد القرضي،ضرورة بقائها على ملك المالك معينة او مشاعة،فحكمها حكم غيرها من الاموال التي للغير من الرد او الصدقة لاننا استنتجنا أن اشتراط الزيادة في عقد القرض لايفسد اصل القرض ، وحينئذ فان كان الزائد موجوداً

فيجب ارجاعه ، وان كان تالفاً فيجب رد عوضه .

أما الجانب الثاني : فقد قلنا سابقاً أن المتجه هو فساد المعاملة الربوية ، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا الزيادة فقط ، اذ الفرق بينه وبين القرض واضح ، فعلى مقتضى القاعدة الاولية يجب رد كل مال الى صاحبه ، هذا ولكن كل واحد منهما ماله حق أن يبقي في يده قدر ما في يد الغير فلا يدفعه له حتى يستلم ماله ، أما الزائد فيجب ارجاعه على كل حال . وعلى هذا يمكن حمل ماحكي عن المشهور من كفاية رد الزائد بلا فرق بين البيع والقرض ، وأيضاً بلا فرق بين وجود المال وتلفه ، اذ أن القاعدة وان كانت تقول بوجوب ارجاع الجميع ولكن المثل يكون في مقابل المثل مقاصة ، وحينئذ يبقى الزائد لوحده ، فيجب ارجاعه . ولكن ينبغي أن نلتفت الى صورة ما اذا أرجع احد المتعاملين ماأخذه (لا الزيادة فقط) فهنا يجب على الثاني ارجاع ما أخذه ان كان موجوداً ، لان المال يتعلق به .

ثم ان كل واحد منهما آثم اذا كانا مقصرين في البحث والتفحص ، ولو كانا قاصرين لجهلهما بالتحريم لخطأ في التقليد والاجتهاد ، فالمعروف بين المتأخرين انه كالعالم في وجوب الرد من غير فرق بين تلف العين وبقائها لاطلاق مادل على حرمة الربا مما هو صريح في عدم انتقاله عن المالك ، والعذر في الحكم التكليفي لا ينافي الفساد الذي هو حكم وضعي .

وأما الجانب الثالث : فقد يقال بعدم وجوب الرد من غير فرق بين وجود المال او تلفه ، نعم يشترط أن يتوب عما سلف ، وقد نقل الشيخ صاحب الجواهر (قده) عن الحدائق التصريح « بصحة المعاملة في هذا الحال ولعله مراد الباقين اذ الحكم بعدم وجوب الرد مع القول بفساد المعاملة في غاية البعد » واعتذر لهم بأن « كلامهم في ربا القرض ونحوه مما تخص الحرمة الزيادة لا مطلق العوض

الا أن اطلاقهم مناف له »[1] .

ولهذا قدنعترض على ماذهب اليه صاحب الحدائق من صحة المعاملة الربوية سواء كانت قرضية اوبيعية حتى في صورة الجهل بالحكم، ولاتقبل التعليل القائل بأن عدم وجوب الرد لايجتمع مع فساد المعاملة، اذ من القريب أن تكون المعاملة فاسدة ومع هذا لايجب الرد حتى في الربا المعاملي، حيث أن كلا من المتعاملين لايجب عليه ردما للغير اذا لم يستلم ماله الذي في يد الغير ، للمقاصة [2] المعترف بها من الجميع ، امـا الزائد فقد حكم الشارع بعـدم وجوب رده في صورة معينة يأتي ذكرها ، اذن ليس عدم وجوب الرد ملازماً لصحة المعاملة .

وكذلك نعترض على اعتذار الشيخ صاحب الجواهر (قده) «بأن كلامهم في صورة ربا القرض » اذ لاوجه لهذا الاعتذار حيث يصح كلامهم حتى في صورة ربا المعاوضة لما قلناه .

نعم اذا أرجع احد المتعاملين مال الغير فيجب على الاخر رد مال الاخر، وهذا هو الحكم الاولي ، ولكن الايـات والروايات التي سوف نعرضهـا اذا استفيد منها عدم وجوب الارجاع في صورة معينة فنلتزم بها ولايلزم القول بصحة المعاملة لما قلناه .

---

١) جواهر الكلام ٢٣ /٣٩٨ .

٢) قد يقال : بأن المقاصة انما تكون فى صورة امتناع الاخر من الاعطاء، اما هنا فقد لا يكون الاخر ممتنعاً من الاعطاء فلا تصح المقاصة .

ولكننا : نقول ان المراد من المقاصة هنا معناها العام وهو الحق الذى لزيد مادام ماله فى يد الاخر، فهو له الحق فى عدم دفع مال الغير حتى يستلم ماله وان كان الاخر غير ممتنع ، وهذا شبيه الحق الذى يكون للبائع فى عدم تسليم المبيع حتى يستلم الثمن او الحق الذى يكون للمشترى فى عدم اعطاء الثمن حتى يستلم المبيع .

الآيات القرآنية : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، فان تبتم فلكم رؤوس اموالكم . . . » « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » .

الروايات : ١- صحيحة محمد بن مسلم قال « دخل رجل على ابي جعفر (ع) من أهل خراسان قد عمل الربا حتى كثر ماله ، ثم انه سأل الفقهاء فقالوا : ليس يقبل منك شيء الا أن ترده الى اصحابه ، فجاء الى أبي جعفر (ع) فقص عليه قصته فقال له ابو جعفر (ع) مخرجك من كتاب الله عزوجل « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله » والموعظة التوبة » [1] .

٢ - صحيحة النوادر[2] قال «ان رجلا أربى دهراً من الدهر، فخرج قاصداً ابا جعفر الجواد (ع) فقال له مخرجك من كتاب الله يقول الله « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » والموعظة هي التوبة ، فجهله بتحريمه ثم معرفته به ، فما مضى فحلال وما بقي فليستحفظ » .

٣ - صحيحة هشام بن سالم[3] عن أبي عبدالله (ع) قال : «سألته عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال . قال : لايضره حتى يصيبه متعمداً ، فأن اصابه فهو بالمنزلة الذي قال الله عزوجل » .

٤ - صحيحة أبي المغرا [4] قال : قال ابوعبدالله (ع) «كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم اذاعرف منهم التوبة. وقال : لوأن رجلا ورث

---

١) الوسائل ج١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٧/ص ٤٣٢ .

٢)الوسائل ج١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٤٣٣/١٠. و سند الوسائل الى كتاب النوادر صحيح .

٣) الوسائل ج١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ١/ص ٤٣٠ .

٤) الوسائل ج١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٢/ص ٤٣١ .

من ابيه مالا وقد عرف أن فيذلك المال ربا ولكن قد اختلط فيالتجارة بغير حلال كان حلالا طيباً فليأكله ، وان عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا، وأيما رجل افاد مالا كثيراً قدأكثرفيه من الربا فجهل ذلك ثم عرفه بعد فأراد أن ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف » .

٥ـ صحيحة الحلبي اوحسنته [١] عن أبيعبدالله (ع) قال : « أتى رجل أبي فقال:اني ورثت مالاوقدعلمتأن صاحبه الذيورثته منه قدكان يربي وقدعرفت أن فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه ، وقد سألت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا :لا يحل أكله. فقال ابوجعفر (ع) ان كنت تعلم بأن فيه مالا معروفاً ربا وتعرف اهله تخذ رأس مالك ورد ماسوى ذلك، وان كان مختلطاً فكله هنيئاً فان المال مالك واجتنب ماكان يصنع صاحبه فان رسول الله (ص) قد وضع مامضى من الربا وحرم عليه مابقي ، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه ، فاذاعرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ركبه كما يجب على من يأكل الربا » .

هذه هي الروايات والايات ، فقد ذهب جمع الى أن الاية الاولى لاتدل على عدم رد الزيادة الناتجة من الربا ، لان غاية ماتدل عليه هو حرمة فعل الربا ان كانوا مؤمنين لنهيه عن الربا بقوله « ذروا » ، ولوقلنا أنها دالة على عدم حرمة الربا الواقع قبلهذه الاية فلا ينفع المستدل أيضاً ، لان عدم الحرمة لايدل على عدم وجوب رد الزيادة ، كما لايدل على حلية المعاملة الربوية في السابق ، كما أن كسر آنية الغير من قبل النائم وان لم يكن محرماً لكن الضمان ثابت عليه ، فلو أخذت متاعاً كان في الطريق ولم يكن في معرض التلف حتى يجب عليك رفعه وحفظه ومع هذا رفعته من مكانه الى مكانآخر وقلنا ان هذا الفعل

---

١) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٣/ص ٤٣١ .

لـم يكن محرماً ، ولكن وجوب رده الى صاحبه اذا عرفته بعد ذلك حكم آخر لاعلاقة له بالحرمة .

على أن في الاية نفسها دلالـة على أن الزائد (ربـا) ليس للمرابي لقوله تعالى «فان تبتم فلكم رؤوس اموالكم» ولم تقل ان لكم جميع المال ، فيجب رد الزائد الى صاحبه وان لم يكن الاخذ محرماً .

وأما الاية الاخرى « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » فلادلالة فيها على عدم وجوب الرد ، اذ هي تدل على عدم الحرمة اوعدم العقاب على المرابي ، وقد فسرت في التبيان وفي غيره « بأن المراد من الاية هو العفو عما كان في الجاهلية من الربا بينهم [1] ، أما ما يجري من المسلم فيجب رده على صاحبه سواء كان جاهلا اوعالماً بالتحريم ، اذن هذه الاية مثل آية « ولاتنكحوا مانكح آباؤكم من النساء الاما قد سلف » ، وهذه واضحة المراد من أن النكاح هو النكاح الذي في الجاهلية من أن الابن يأخذ زوجة أبيه حين موته » .

وأمـا الروايات : فقد ذكر صـاحب الجواهر (قده) « بأنه لايصلح للفقيه الجرأة بمثل هذه النصوص التي لايخفى عليك اضطرابهـا في الجملة ، وترك الاستفصال فيها عن الربا أن صاحبه كان جاهلا بحرمته اوعالماً ،والامر فيها بالتوبة مع عدم الذنب حال الجهل الذي يعذر فيه بل قد اشترط في الاية الحل بها ، وحمله على الجهل الذي لا يعذر فيه ، ينافيه مافي خبر الباقر (ع) « صحيحة محمد بن مسلم الاولى » السابق من الحاق مثله بالعالم وترك الاستفصال فيهـا عن الربا في القرض والبيع . وقد عرفت الفرق بينهما وغير ذلك على مخالفة الضوابط السابقة، والاقدام على حل الربا الذي قدورد فيه من التشديد ماورد »[2] .

---

١) التبيان فى تفسير القرآن للشيخ الطوسى ١ / ٢٨٢ . طبعة حجرية (طهران) .

٢) الجواهر ٢٣ / ٤٠٢ .

ثم ذكر بعد ذلك (قده) « وقد بان لـك من ذلك كله أنه لا ريب في أن الاحوط ان لـم يكن الاقوى اجتناب ذلك كلـه ، على أن النصوص المزبورة ظاهرة في معذورية من تناول الربا جهلا ، وهو شامل لما اذا كان الطرف الاخر عالماً مع أن المعاملة حينئذ فاسدة قطعاً، لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم، وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل ، فلابد من التزام امور عظيمة حينئذ بالنسبة الى حل مال الغير في يد الاخر وعدم جواز أخذه لمالكه مع وجود عينه وغير ذلك مما يصعب التزامه »[1] .

وأما الجانب الرابع : والتحقيق فيه يقتضي أن نتكلم مرة في المستفاد من الايات ، ومرة في المستفاد من الروايـات التي تفسر الايات ، فنقول : اما الاية الاولى « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مـا بقي من الربـا ان كنتم مؤمنين . . . الخ » فهي تدل على حرمة فعل الربـا للنهي عنه ، وأن الزائد (الربا) ليس للمرابي وانما له رأس ماله ، فلايمكن استناداً الى هذه الاية القول بأن الربا يجب ارجاعه الى مالكه كما ذهب الى ذلك بعض .

وأمـا الاية الثانية : « فمن جـاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » فان التعبير « فله ما سلف » يناسب أن يكون الزائد (الربـا) للمرابي ، ولكن في صورة مجيء الموعظة والانتهاء ، وقد جـاء في تفسير الطبرسي [« فمن جاءه موعظة من ربه » معناه « فمن جاءه» زجر ونهي وتذكير من ربه «فانتهى » اي فانزجر وتذكر واعتبر « فله ماسلف » معناه فله ما أخذ وأكل من الربا قبل النهي لايلزمه رده . . . وقال السدي معناه له مـا أكل وليس عليه رد ماسلف فأما مالم يقبض بعد فلا يجوز له أخذه وله رأس المال][2] . وقد جاء في تفسير الصافي في

---

١) الجواهر ٢٣ / ٤٠٤ .

٢) مجمع البيان ١ / ٣٩٠ طبعة صيدا (سوريا) .

معنى قوله « فله ماسلف » لايؤاخذ بما مضى منه ولايسترد منه »[1] .

وقد يستفاد من كلام الطبرسي رحمه الله أن الحكم غيرمقيد بالربا اذ ذكر رواية عن الامام الباقر (ع) هي « من أدرك الاسلام وتاب مماكان عمله في الجاهلية وضع الله عنه ماسلف » وهذا يدل على أنه يرى أن الحكم كلي بالعفو قد ذكر في هذا المورد .

وقد ذهب العلامة الطباطبائي فقال في تفسير هذه الاية بعد أن أشكل على القوم « حيث اقتصروا (العلماء) بالبحث عن مورد الربا خاصة من حيث العفو عما سلف منه ورجوع الامر الى الله فيمن انتهى ، وخلود العذاب لمن عاد اليه بعد مجيء الموعظة ، وهذا كله مع مـاتراه من العموم في الاية . . . فالمعنى أن من انتهى عن موعظة جاءته فالذي تقدم منه من المعصية سواء في حقوق الله اوفي حقوق الناس فانه لايؤاخذ بعينها لكنه لايوجب تخلصه من تبعاته أيضاً كما تخلص من اصله من حيث صدوره بل امره فيه الى الله ان شاء وضع فيها تبعة كقضاء الصلاة الفائتة والصوم المنقوض وموارد الحدود والتعزيرات وردالمال المحفوظ المأخوذ غصباً اوربا وغير ذلك مع العفو عن أهل الجريمة بالتوبة والانتهاء ، وان شاء عفى عن الذنب ولم يضع عليه تبعة بعد التوبة كالمشرك اذا تاب عن شركه ومن عصى بنحو شرب الخمر واللهو فيما بينه وبين الله ونحو ذلك ، فـان قوله : فمن جاءه موعظة من ربـه فانتهى ، مطلق يشمل الكافرين والمؤمنين في اول التشريع وغيرهم من التابعين واهل الاعصار اللاحقة »[2] .

ولكن هذا الذي ذهب اليه العلامة الطباطبائي «قده» وقبله الشيخ في النهاية لايناسب « له ماسلف » في الربا خصوصاً اذا نظرنا الى الروايات كماسيأتي ان

---

١) تفسير الصافى للفيض الكاشانى ١ / ٢٧٩ طبعة بيروت .

٢) الميزان فى تفسير القرآن ٢ / ٤١٧-٤١٨ .

شـاء الله تعالى . والذي يحقق في الايـة فقط يرى عكس ما ذهب اليه السيد الطباطبائي « رحمه الله » حيث أن ظاهرهـا أن من جاءته موعظة فانتهى « فلـه ماسلف » اي له ماأخذ وأكل . . . الخ، وأمره الى اللهأي عقابه وعدمعقابه راجع الى الله تعالى ان شاء عفى وان شاء عاقب .

وأماالمستفاد من الروايات :فانرجعنا اليها فنرى أنهافسرت الموعظة بالتوبة كما في صحيحة محمد بن مسلم الاولى التي لاتفرق بين كون الرباموجوداً أوتالفاً اومخلوطاً بغيره، وهي مطلقة تشمل صورة ما اذا علم الانسان بالحرمة ثم تاب .

ولكن الروايات الاخر التي تقول بعدم وجوب الرد في صورة جهل المرابي بالربا تخصص هذه الرواية . ومن الروايات المخصصة صحيحة النوادراذفسرت الموعظه بالتوبة وفسرت التوبة فقالت « فجهله بتحريمه ثم معرفته به فما مضى فحلال وما بقي فليستحفظ » .

ولوقيل ان هذه الجملة ليست تفسيراً لمعنى التوبة ، وانما هي تفريع عليها فنقول ان صحيحة هشام بن سالم تخصص عدم الرد في صورة الجهل اذتقول « سألته عن الرجل يأكل الربا وهويرى أنه حلال قال (ع) لايضره حتى يصيبه متعمداً فاذا أصابه فهو بالمنزلة الذي قال الله عزوجل » .

ثـم ان صحيحة ابي المغرا التي لهـا طرق متعددة تخصص عدم الرد فيما لو كان المـال الربوي غير متعين وغير متميز ، امـا لو كان المال الربوي متميزاً فيجب رده الى صاحبه وأخذ رأس المال ،كمـا أنها أيضاً تذكر اختصاص عدم رد المال الربوي بصورة الجهل . وكذا نقول في حسنة الحلبي (اوصحيحته) فهي مشابهة لصحيحة أبي المغرا .

وهاتان الروايتان (صحيحة أبي المغرا وحسنة الحلبي) لا تختصان بباب الارث ، بل كل مايصل لي من الاخر ولـم اعلم الربا بعينه فهو حلال ، الاأن

المشهور قال بوجوب تخميس المال في الارث الذي فيه ربا غير معين ، ولعل المشهورقيد هاتين الروايتين اللتين تذكران ان الارث الذي فيه ربا غيرمعين هو حلال بروايات الخمس التي تقول بوجوب تخميس المال الذي اختلط فيه الحلال بالحرام ولم يتعين .

اذن لاوجه لما ذكره الشيخ صاحب الجواهر « قده » من ترك الاستفصال بالجهل بالحرمة اوالعلم بها ، اذالروايات مفصلة ، فقد ذكرت أن الجاهل بالربا هوالذي لايجب عليه رد الزيادة . ولاوجه لما ذكره أيضاً من حمل الجهل على الجهل الذي لايعذر فيه ، اذ الشارع المقدس اطلق الموعظة على توبة الجاهل المعذور ، واما عدم الاستفصال بين الربا في القرض وفي المعاملات فهو غير مانع من الالتزام بما أفادته الروايات حيث أن التعبد الشرعي في عدم رد الربا في القرض هو على خلاف القواعد[1] فنتبع النصوص في هذا المورد .

وأما عدم رد الربا في المعاملات مع أن المال مع الزيادة هو للغير فيمكن تخريج ذلك على أن المال الذي للغير اذا كان بيد احد المتعاملين فلايجب عليه ارجاعه حتى يستلم ماله الذي في يد الغير للمقاصة المعترف بها ، واما الزائد على مال الغير فقد عبدنا الشارع بعدم وجوب الرد .

وأما في صورة بذل احد المتعاملين المال الذي للغير ، فهل يجب هنا ارجاع مال الغير الذي في يد الغير ؟ فهذا حكم لم تتعرض له الروايات ، فيمكن أن تقول القواعد في هذه الصورة بوجوب الارجاع . وبهذا العرض يكون مفاد الروايات هو :

١ ـ وجوب الرد مع العلم اوصورة التمكن من العلم بالربا .

٢ ـ في صورة الجهل وان كانت القواعد الاولية هي وجوب الرد ، الا أن

---

١) القواعد الشرعية التى قالت بأن الزمن هنا لايقابل بالمال .

الروايات الصحيحة تقول بعدم وجوب الرد ، بالاضافة الى الاية القرآنية التي تفسر قوله « فله ما سلف » .

ثم ان ما قاله الشيخ صاحب الجواهر« قده » من « أن النصوص شاملة لما اذا كان الطرف الاخرعالماً مع أن المعاملة حينئذفاسدة قطعاً لحرمةالربا وفساد المعاملة بالسنبةالى العالموذلك يقتضي فسادها بالنسبة الىالجاهل » وان التزمنا به الا أنه لايثنينا عن الاخذ بما قالته الروايات لاننالا نريد أن نصحح المعاملة الربوية ونقول بعدم وجوب الرد ، بـ ل ينسجم القول بعدم وجوب الرد حتى مع فساد المعاملة . فتبين من جميع ذلك أن الالتزام بما قالته الروايات لا يلزم منه امور عظيمة كما ذكر ذلك الشيخ صاحب الجواهر « قده » .

وهذا الحكم عام يشمل المسلم الذي عمل بالربا بجهالة ثم عرف الحرمة فتاب اوالكافر الذيعمل الربا ثم اسلم وعلم بحرمته ،كل ذلك لعموم الروايات «كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا . . . » ولقاعدة جب الاسلام .

ثم لايخفىان هذا البحث كله هوفيصورة ما اذا كان المالمعلوماًوالمالك معروفاً وقد أخذهحال الجهلبالحكم اوبالموضوع. واما اذا كان عالماً بالحرمة فان كان فيالبيع فيجب رده الىصاحبه اوبدله مع التلف، وان كان في القرض فيجب رد الزائد. هذا اذا كانصاحبالمال معلوماً ، وأمااذا كان صاحب المال مجهولا وكان المال معلوماً ،فيكون حكمه حكم مجهول المالك .وأما اذا كان المال تالفاً وتعلق بالذمة والمالك مجهول فيكون حكمه حكم المظالم ، وأما اذا جهل القدر وعرف المالك فيجب المصالحة، وأما اذا جهل القدر والمالك فيجب المصالحة مع الحاكم الشرعي ، وأما اذا جهل القدر والمالك واختلط مع ماله فيجب تخميسه .

المسألة الثانية : انقلاب المعاملة ربوية :

ورد في الحديث الشريف في تعليل وجود التفقه «والله للربا في هذه الامة اخفى من دبيب النملة على الصفا»[1] .

ونحن في هذه المسألة نتكلم عن امكان أن تحدث المعاملة اولا خالية من الربا على مبنى الضميمة، ثم بعد ذلك تنقلب ربوية . كما اذا باع ديناراً وعلبة من السيكاير بدينارين ذهبيين ، وكانت علبة السكاير لغيره ، فد خلت المعاملة في بيع مايملك مع مالا يملك ،وقد قرر الفقهاء صحة البيع فيهما يملك وبطلانه فيما لا يملك اذا لم يجز البيع صاحب المال ، اي اذا لم يجز صاحب العلبة البيع بطل البيع بالنسبة الى علبته ، ولما كانت العلبة تالفة مثلا ، فأرجع المتصرف قيمتها وهي ربع دينار مثلا ، ففي هذه الحالة اصبح البيع غير متساوي لانه باع ديناراً بدينار وثلاثة ارباع الدينار، فهل هذه المعاملة صحيحة او باطلة ؟ .

ربما يقال : ان في المسألة ثلاثة اوجه :

١ ـ أن المعاملة بالنسبة الى مايملك تكون ربوية فهي باطلة .

٢ ـ أن المعاملة بالنسبة الى مايملك تكون صحيحة لانها لم تحدث ربوية .

٣ ـ التفصيل بين الفسخ والفساد ، اي اذا أرجع المشتري العلبة التي له بالفسخ فحدثت الزيادة هنا فلا ضرر فيها والمعاملة ليست بفاسدة ، واما اذا كان البيع فاسداً من اول الامر بناء على الكشف (اذا لم يجز صاحب العلبة) فتكون الزيادة ربوية من اول الامر والمعاملة باطلة .

والقائل بالصحة يقول :ان المعتبر حين الانشاء للمعاملة ان لاتكون ربوية ، واما اذا صارت ربوية بعد ذلك فلا محذور، اذ لوقلنا أن الزيادة بعد العقد مضرة

---

١) الكافي ج ٥ باب آداب التجارة حديث ١/ ١٥٠ .

لبطلت المعاملة على كل حال ، أجازام لم يجز صاحب العلبة ، حيث أن الزيادة حاصلة على التقديرين ، لانه اذا أجاز يعطى قيمة العلبة ، واذا لـم يجز وكانت العلبة تالفة يعطى قيمتها أيضاً ،واذاكانت موجودة ترجع له ويعطى الى المشتري قيمتها ، فـالزيادة حاصلة على كـل تقدير ، بينما يقول الفقهاء بصحة العقد اذا أجاز صاحب العلبة ، ومن هنانستكشف أن حصول الزيادة بعد العقد غيرمضر، وانما المضر حدوثها حين العقد .

ويمكن أن يناقش القائل بالصحة فيقال : ان حرمة الربا تشمل حتى الزيادة الناشئة من العقد اذا كان العوضان من جنس واحد وكانا مما يكال اويوزن ، لان الأدلة مطلقة ، ويؤيد هذا فتوى بعض الفقهاء بعدم جواز أخذ الارش فيمالو باع مناً من حنطة بمن منها ثم تبين أن أحدهما معيب ، فيتعين عليه الرد او الرضـا بالمعاملة من دون رد .

ولنا أن نقول : ان في المسألة قولين آخرين وهما (١) :

احدهما : نسبه الشيخ الانصاري « قده » الى العلامة وهوالتمكن من أخذ الارش من جنس العوضين اومن غيرهما . ثانيهما : لايتمكن من أخذ الارش من جنس العوضين ، اما اذا كان الارش من غيرهما اوعملا فيتمكن من انتقل اليه المعيب من أخذه .

وقد ذكر الشيخ الانصاري بحق توجيه كلام العلامة فقـال ماخلاصته : ان الارش تغريم يستحقه المشتري اذا طالب بـه البائع ، فهوليس جزء العوضين وليس هو في مقابل وصف الصحة ، اذ لو كان الارش في مقابل وصف الصحة فمعناه أن ما قابل وصف الصحة باطـل لعدم وصف الصحة من الاول ، وبهذا يثبت أن الارش حكم شرعي لم يجعل عوضاً لاجل وصف الصحة ، وبعد هذا

---

١) هذان القولان ذكرهما الشيخ في المكاسب ٢ / ٢٦٠ .

قال الشيخ الانصاري في آخر كلامه بأن الارش شرعاً وعرفاً هو عوض وصف الصحة ، والمفروض أن وصف الصحة في الربويات قد ألغاه الشارع للروايات المتقدمة التي تقول « لاتكون الحنطة الامثلا بمثل » وامثالها، اذن لايمكن أخذ الارش ، ثم قال ان المسألة تحتاج الى تأمل في حقيقة الارش ومراجعة ادلة الربا .

ولكن السيد اليزدي « قده » ذكر وضوح المسألة كما قاله العلامة فقال ما ملخصه [1] ان اصل ادلة الربا ليست شاملة للارش، والروايات التي تقول ان من انتقل اليه المعيب له أن يأخذ الارش اذا تصرف، مقتضاها جواز المطالبة بالارش والسر هو : أن ادلة الربا الناهية متوجهة الى الزيادة المعاملية التي تحصل من المتعاملين، فلاتكون المعاملة مثلا بمثل، اما في موارد الارش فان المتعاملين لم يجعلا زيادة في احد العوضين وانما الشارع جعل الزيادة ، فلولا قول الشارع بجواز أخذ الارش فلا نقول به هنا ، اذن نأخذ الارش ولا تأمل .

وقد اعترض الشيخ الاستاذ التبريزي [2] فقال: اذا اشترط احد المتعاملين حين معاوضة المثل بالمثل الارش اذا تبين العيب في احدهما، فمقتضى اشتراط الزيادة من قبل المتعاملين ينبغي أن تكون المعاملة ربوية كما قال السيد اليزدي الا أن الفهم العرفي بعدم الفرق بين هـذه الصورة والصورة التي يجعل الشارع فيها الارش ينبغي أن تكون كلا الصورتين ذا حكم واحد .

ثم ذكر الشيخ الاستاذ ماملخصه فقال :ان الشرط بالارش اذا كان من قبل المتعاملين فهو لغوي بمعنى أنه لا يؤثر على صحة المعاملة . وسبب لغويته هو جعل الشارع الارش في هذه المعاملة وحينئذ نقول ـ في هذه الصورة وفي صورة

---

١) تعليقة السيد اليزدى على المكاسب ٢ / ٨٦ .

٢) آية الله الشيخ ميرزا جواد التبريزى . وهـذا الاشكال منه على غير مسلكه مـن بطلان الشرط وصحة المعاملة .

ما اذاكان الارش مجعولا من قبل الشارع ـ بجواز أخذ الارش ، لانه حكم شرعي فلاتكون ادلة حرمة الربا شاملة لما نحن فيه ، وانما هي شاملة لما اذاكانت الزيادة من قبل المتعاملين .

ثم لو اغمضنا النظر عن هذا وقلنا بأن ادلة حرمة الربا تشمل ما نحن فيه من الارش ، فحينئذ تتعارض ادلة أخذ الارش مع أدلة حرمة الربا ، ولا يلتفت الى من يقول بعدم التعارض ـ محتجاً بأن ادلة العيب والارش كمعتبرة زرارة « أيما رجل اشترى شيئاً وبه عيب اوعوار لم يتبرأ اليه ولم يبين له فأحدث فيه بعد ما قبضه شيئاً ثم علم بذلك العوار فانه يمضي عليه العيب ويرد عليه بقدر ما نقص من العيب» غير مطلقة وانما هي تبين مضي البيع بالتصرف فقط وليست في مقام البيان من ناحية ثبوت الارش في كل مقام ـ لان كل خطاب صدر من المتكلم لبيان الحكم فالاصل الاولي فيه هو أنه في مقام البيان من حيث حدود الحكم وشروطه، والخطاب المتقدم في معتبرة زرارة فيه حكمان : ١ـ مضي البيع ٢ـ يرد بقدر ما نقص . اذن الاطلاق موجود فيتعارض من اطلاق ادلة حرمة الربا في الكتاب المجيد «أحل الله البيع وحرم الربا» الذي يشمل الارش حسب الفرض. وحينئذ اذا تحكم التعارض بين الاطلاقين فلامجال للقول بسقوط اطلاق الخبر في قبال اطلاق الاية باعتبار مخالفته للكتاب، وانما ـ كما قال البعض ـ ان اطلاق الخبر مع اطلاق الاية كليهما يسقطان باعتبار أن الاطلاق ليس مرتبطاً بالدلالة اللفظية ،وانما هو حكم عقلي ينشأ من مقدمات الحكمة .اذن لا مخالفة في اطلاق الخبر للكتاب ، وحينئذ اذا سقط كلا الاطلاقين فتصل النوبة الى الاصل العملي وهو يقتضي عدم مشروعية استحقاق الارش باعتباره حكماً تعبدياً على خلاف القاعدة ،فالاصل عدمه عند الشك في ثبوته ، اي الاصل استصحاب عدم الامضاء من قبل الشارع للارش هنا وما لم يثبت الامضاء لايثبت جواز أخذ الارش .

المسألة الثالثة : المعاوضة بنقد على شيئين يكون احدهما نقداً وزيادة في جانب الشيئين :

ان المعاملات المتداولة الشائعة تكون بين شيئين يـكون النقد فيها مقابلا لشيء آخر ، اما اذا كان المقابل للنقد نقداً مماثلا ، فهنا يشترط التساوي لان الزيادة ربوية [1] .

اما اذا كان المقابل للنقد مالا غير نقد لم تكن المعاملة ربوية ، لعدم تحقق شرطها .وعلى هذا لو أردت أن اشتري العبد وما يملك بنقد[2] فهل تكون المعاملة صحيحة وخارجة عن موضوع الربا اوتكون داخلة فيه فتبطل ؟

ونحتاج لمعرفة الصحة والفساد الى معرفة أن العبد يملك المـال اذا ملكه مولاه اوأن العبد لايملك اصلا؟ فان قلنا ان العبد يملك اذا ملكه مولاه [3] واردنا أن نشتري العبد وماله، فقد يقال بأن المعاملة صحيحة ولا يشترط علم المشتري بمقدار ما عند العبد ، لان المعاملة وقعت بين النقد والعبد ، وسيد العبد هنا لم يملك المال ، وانما المال على ملك العبد ، غاية الامر أن السيد يستطيع أن

---

١) مورد هذه المسألة النقود الذهبية ، وكذلك النقود المتعارفة في زماننـا هذا اذا انتهينا الى وجود الربا في المعدود. ولكننا فيما سبق قلنا بوجود الربا في المعدود نسيئة

٢) ليس كلامنا مختصاً بهذه المسألة، فقد توجد مصاديق اخرى لها ،كما اذا اشتريت شيئاً قد نقش بسكة ذهبية بذهب مسكوك مثلا ، اواشتريت داراً قد خصص للصرف عليها كمية من النقود بنقد مساوي مثلا وغيرذلك ، ففي هذه الامثلة هل يشترط العلم بالنقد مع الضميمة ، فاذا كان مال الشراء اقل من المال المبيع مع الضميمة تحقق الربا ؟

٣) قد يلتزم بأن العبد اذا كان يملك الاموال فهو محجور عليه لقوله تعالى : « عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » من التصرفات كالطلاق كما هو مورد الاية وامثاله بأن يشترى شيئاً من دون رضا السيد .

يتملكه ، وحينئذ تكون المعاملة خارجة عن الربا موضوعاً ، فلا بأس ان يشتري زيد عبد عمرو الذي يملك (١١٠) دينار بمائة دينار ، لان العبد يملك المال والمشتري تملك العبد بمائة دينار ، والعبد هو الذي يملك الـ (١١٠) دينار .

وان قلنا ان العبد لا يملك واشترينا العبد ومامعه ،فهنا يشترط أن يعلم بمقدار المال الذي عند العبد فاذا كان ماعنده اكثر من مال الشراء تحقق الربا لان المشتري يملك بالمعاوضة عبداً و (١١٠) دينار في مقابل (١٠٠) دينار ، والزياده لاتجوز في جانب الضميمة كما تقدم .

ويمكن أن نكيف الصحة و البطلان بتقريب آخر فنقول :

اذا اشترينا العبد واشترطنا على البائع ان يكون المال الـذي عند العبد للمشتري ، فهنا المعاملة وقعت بين النقد والعبد ، اما المال الذي عند العبد فهو تابع للمشترى فلم تقع المعاملة عليه فتكون المعاملة خارجة موضوعاً عن الربا، وحينئذ لابأس ان يشتري زيد عبد عمرو الذي يملك (١١٠) دينار بمائة دينار.

وتصح هذه المعامله اذا قلنا ان التبعية المجهولة التي ـ تصح المعاملة اذا ضممنا معها معلوماً كما في الاخبار ـ هي التبعية في الانشاء ، وأمـا اذا قلنا ان التبعية المرادة هي التبعية عند العرف، وما يراه العرف تابعاً هو الذي تغفر جهالته اذا ضم اليه المعلوم على وجه يرتفع الغرر ، فهنا لم تكن الـ (١١٠) دينار التي عند العبد تابعة عرفاً للعبد في هذا المثال ، ولا يرتفع بها الغرر فتبطل المعاملة.

وأما اذا اشترينا العبد ومامعه بحيث صار مـا مع العبد جزء المبيع ، فهنا يشترط أن نعلم بمقدار المال الذي عند العبد ، فاذا كان ما عنده اكثر من مال الشراء تحقق الربا لان المعاوضة بين اموال المشتري من جهة والعبد وما يملك من جهة اخرى ، فلا تجوز الزيارة في جانب الضميمة وان قلنا بجوازهـا في مقابلها .

وقد نستشكل على التكييف الثاني «وهو الشرط بكون مال العبد للمشتري» فان هذا شرط ربوي حيث قلنا ان الزيادة اما ان تكون نقدية وعينية من اول الامر، او تكون بواسطة شرط يوجب الزيادة كما هنا .

المسألة الرابعة : لو رجع البايع على المفلس بعين ماله .

كما لو اشترى زيد من عمرو وزنة من الحنطة الاسترالية بالدين، وخلطها مع وزنة من الحنطة الكردية ثم افلس زيد، فعمرو الذي هو البايع له حق دون بقية الغرماء في الرجوع على نفس عينه [1] (اذا كانت موجودة) وعند ما رجع وجدها ممتزجة مع الاجود ،وبما أن سعر حنطته ثلاثة دنانير مثلا وسعر الحنطة الجيدة خمسة دنانير مثلا فيعطي لعمرو ثلاثه أمنان التي تقابل سعر حنطته [2] .

وهنا قد يقال بحصول الربا لانه قد اعطى وزنة من الحنطة واخذ ثلاثة أمنان فان قلنا بأن الربا يحصل في البيع والمعاوضات البيعية وفي كل مبادلة بين المالين مع الزيادة فهنا يتحقق الربا وان قلنا ان الربا يختص بالبيع او في المعاوضات البيعية فقط فلا يتحقق الربا .

ويمكن أن يقال هنا بعدم وجود الربا حتى لو قلنا بالاول ـ كما هو الصحيح ـ حيث لا مبادلة هنا في الحقيقة وانما حصلت الشركة بين المالين ،وتقسيم الشركة كان باعطاء حصة احدهما من نفس المال بنسبة القيمة .

وتتصور هذه المسألة في مورد آخر، كما لو باع زيد لعمرو وزنة من الحنطة الرديئة فمزجها عمرو بوزنة من الحنطة الجيدة ثم تبين وجود الغبن من قبل البائع فيحق للمشتري حينئذ الفسخ فاذا فسخ فتقسم الحنطة اثلاثاً (اذا كانت قيمة الحنطة الرديئة تساوي نصف قيمة الجيدة). وسوف يأتي زيادة توضيح في مسألة

---

١) قد يقال بأن نفس عين المال غير موجودة ، وانما الموجود شيء آخر .

٢) المراد من المن هنا هو المن العراقي الذي هو عبارة عن ستة حقق، والحقة اربعة كيلوات.

رقم (٧) وغيرها لما نحن فيه .

المسألة الخامسة : اذاكان العوضان متماثلين (من جنس واحد) كما لو اشترى حنطة بحنطة مع التساوي وكانت احدى الحنطتين معيبة ثم تصرف فيها من انتقلت اليه فقدقال الفقهاء هنابعدم جواز الفسخ حيث ان التصرف هو مسقط فعلي لجواز الفسخ . وايضاً قال الفقهاء بعدم جواز اخذ الارش للزوم الربا .

هذا ولكن اخترنا فيما تقدم القول القائل بأن الارش في هذه الموارد حكم شرعي فيجوز اخذه لانه خارج عن ادلـة حرمة الربـا التي هي مختصة بفعل المتعاملين .

وأما الفسخ فهو لايجوز لان التصرف اذا كان مغيراً (ولكنه لا يعتبر اسقاطاً انشائياً او فعلياً للفسخ كما اذا كان قبل العلم بالعيب) اووجد عيب ثاني عند من انتقلت اليه العين ففي هاتين الصورتين لايجوز الفسخ ولكن يجوز اخذ الارش كما قلنا .

وان كان التصرف في المعيب بعد العلم بالعيب وكان التصرف مغيراً فهذا التصرف يعتبر اسقاطاً فعلياً للفسخ، وحينئذ لايتمكن من أخذ الارش ايضاً، ولكن لا للربا وانما لان الادلة على الارش وجواز أخذه هي في صورة المسقط القهري للفسخ أما اذا تصرف بعد العلم بالعيب فهو اسقاط للخيار بالفعل .

المسألة السادسة : ذكرها الشيخ الانصاري في مكاسبه [١] وهي :

اذا اشترى شيئاً معيباً عند العقد ثم حصل فيه عيب جديد بيد المشتري وكانت المعاملة في المتماثلين، فقال الفقهاء بعدم جواز الفسخ لان ادلة جواز الفسخ هي في صورة قيام الشيء بعينه، أما في موردنا فليس الشيء قائماً بعينه ،واما الارش فايضاً لا يجوز اخذه لان الارش على العيب القديم مستلزم للربا .

---

١) ٢/ ٢٦١-٢٦٢ .

وجواب هـذا واضح كما تقدم . ولكن في هذه المسألة ذكر العلامة على تقدير عدم نص في أن حدوث العيب (مسقط قهري) فـأيضاً نقول بعدم جواز الفسخ ، وهذا الحكم على القاعدة وذلك لان المعيب الذي انتقل في المعاملة التي عوضاها ربويان ثم حدث فيه عيب جديد بيد المشتري لوقلنا بجواز فسخه فهنا العيب الجديد الذي ارجعه الى البائع هل يرجع ارشه ام لا ؟[1] فان لم يرجع أرشه فهذا الفسخ ضرر على البائع وقاعدة نفي الضرر (تنفي جواز الفسخ بدون دفع الارش الى البائع) وأما اذا أعطى ارش العيب الجديد الى البـائع فهو لا يجوز ايضاً لانه يلزم منه الربا . ولكن يمكن أن يناقش العلامة فيقال له: بأن الربا عند من يقول به يكون في صورة وجود المعاملة واخذ الارش ، واما في صورة عدم وجود المعاملة فلا معنى للربا .

ولكن الشيخ الانصاري « قده » اخذ في توجيه كلام العلامة فذكر وجهين لذلك :

الوجه الاول : يمهد الشيخ «قده» بذكر كبرى كلية حاصلها هي « المعاملة اذا كان عوضاها ربويين فوصف الصحة لايقابل بالمال » بل تكون نفس الحنطة في مقابل نفس الحنطة ، اما الاوصاف فلا تقابل بالمال ، وأما اذا قوبلت بالمال فتكون المعاملة ربوية باطلة اذا فرضنا ان احدى الحنطتين صحيحة والاخرى فيها عيب « كقمل» فهنا لابد من التساوي لتصح المعاملة وحينئذ اذا كان في مقابل وصف الصحة في الحنطة الجيدة قد اخذنا مالا من الحنطة المعيبة فيكون الباقي من الحنطة المعيبة الذي هو اقـل من الحنطة الجيدة قد قوبل بالحنطة الجيدة وهو ربا .

وحينئذ اذا جئنا الى موردنا فنقول: اذا فسخ المشتري المعاملة واراد أن يعطي

---

١) الارش هنا هو الضمان الذى على وفق القاعدة .

ارشا الى البائع فمعناه ان وصف الصحة مضمون على المشتري فهو مقابل بالمال وحينئذ تكون اصل المعاملة باطلة .

الوجه الثاني : يقول الشيخ في توجيه كلام العلامة بأن من المتحمل ان يكون مراد العلامة هو أن نفس الفسخ يكون ربوياً حيث ان بنفس الفسخ ترجع الحنطة المعيبة الى صاحبها ، وهذا معناه ان نفس الفسخ معاوضة ،وحينئذ المن من الحنطة التي وجد فيها العيب الجديد قدرجعت الى البائع واضاف اليها المشتري (١٠) دراهم ، واخذ من البائع حنطته الاولى فهو ربا .

ثم يقول الشيخ بأن التوجيه الاول لكلام العلامة هو الاولى ، ويرد على التوجيه الثاني بان حقيقه الفسخ هو ملك فسخ العقد فكيف يقول العلامة بأن الفسخ معاملة جديدة ،واذا كان الفسخ هو ملك فسخ العقد فيرجع كل شيء الى مالكه بالسبب الاول لا بهذا الفسخ .

ويرد على التوجيه الاول [١] ان وصف الصحة كوصف الكمال لايقابل بالمال في الربويات وفي غيرها ،ولهذا لوباعه عبداً كاتباً واشترط المشتري له الخيار الى اسبوع ثم نسي العبد الكتابة ففسخ المشتري فهنا يأخذ جميع ماله .

وأيضاً نقول للشيخ ماهو الدليل على قولك (بأن المشتري اذا طالب بالارش في موردنا فهو يكشف عن أن وصف الصحة قد قوبل بالمال في المعاملة الاولية) وبأي كاشف كان هذا ؟ ! بل نقول ان ضمان الوصف في المعاملة هو ضمان معاملي ، فالبائع والمشتري كل منهما ضامن لوصف الصحة بالضمان المعاملي ولهذا فان ادخال الارش (وهو ضمان يدي) على خلاف القاعدة وبحكم الشارع ، وحينئذ اذا فسخت المعاملة فنقول المبيع في يد المشتري قد حدث فيه عيب فهو مضمون بضمان اليد، فان قال احد بأن المال الذي حدث

---

١) كما ذكر ذلك آية الله الشيخ التبريزى فى درسه الخارج على المكاسب .

فيه عيب لايضمن على المشتري لانه احدث عيباً في ماله. قلنا :ان العقلاء يعتبرون بعد الفسخ أن مال البائع في يد المشتري قد عيب فيكون مضمونا عليه بضمان اليد ، وهذا لايختص بوصف الصحة بل وصف الكمال أيضاً كذلك ، ولهذا قال اكثر الفقهاء بأن الارش الجديد في يد المشتري هو مثل الارش المأخوذ بالسوم اذا عيب (اي هو ضمان يدي) ولكن الشيخ الانصاري يقول بالفرق بين العيب الجديد بيد المشتري في المعاملة وبين العيب المأخوذ بالسوم، ولكن الفرق غير صحيح لان الضمان ضمان يدي في المسألتين .

المسألة السابعة :

اذا اختلط المال الذي باعه زيد الى عمرو بجنسه الرديء ثم علم زيد انه مغبون بالبيع ،كما اذا باع زيد الى عمرو حنطة وخلطها عمرو مع حنطته الرديئة، ثم علم زيد انه مغبون في البيع ففسخه، فهنا اذا نظرنا الى المال الخارجي فنراه قد اختلط مع جنسه الرديء ولا يمكن تمييزه عادة لانه صار شيئاً واحداً، وقد ذكر الشيخ الانصاري « قده » هنا ثلاثة احتمالات [1] :

١) تحصل الشركة في المال الخارجي الممتزج بحسب الكمية على نحو الاشاعة ، ولكن يأخذ المغبون الارش من الغابن لذهاب جودة ماله .

٢) تحصل الشركة في العين بحسب المالية لا الملكية ،كما اذا كان مال المغبون يشترى بعشرين ديناراً ومال الغابن يشترى بعشرة دنانير فهنا الشركة على ثلاثه اسهم سهمان للمغبون وسهم للغابن .

٣)لاتحصل الشركة في العين بحسب الكمية وبحسب المالية على نحو الاشاعه، وانما تحصل الشركة في المالية على نحو الاشاعة، وذلك :لان كل اجزاء العين قسم

---

١) المكاسب ٢ / ٢٤١ .

منه ملك للمغبون وقسم منه ملك الغابن فان بيع هذا في موقع القسمة ، فمال المغبون قيمته اذاكانت ضعف قيمة الغابن فيأخذ المغبون سهمين ويأخذ الغابن سهماً واحداً فهما شريكان في المالية على نحو الاشاعة وهي (الشركة في الثمن).

ثم ذكر الشيخ الاستاذ (التبريزي) في درسه بأن المال المشترك اذاكان موجوداً بحسب الكمية او المالية فحينئذ لاتصل النوبة الى الشركة في المالية اذ الشركة في العين توجد الشركة في المالية والعين الخارجية ، وهو مقدم على الشركة في المالية دون العينية .

نعم اذا لم يمكن الشركة في العين لوجود محذور فنقول بالشركة في المالية ، وهنا الشركة في العين فيها محذور الربا ، حيث ان الانسان اذا بادل ماله مع مال آخر بجنسه مع الزيادة فهو ربا ، فلو قلنا ان الشركة حصلت في العين فالمغبون بادل ماله بمال الغابن ، اذ كل حبة نصفها للغابن ونصفها للمغبون مثلا ، فان كانت هي مال المغبون فالغابن بادل ماله ، وان كانت هي مال الغابن فالمغبون بادل ماله ، والزيادة التي هي ضمان الارش لزوال وصف الجودة يأخذها من كانت حنطته جيدة وزال وصفها فحصل الربا اذ ان دليل الربا شامل لهذه المبادلة القهرية بالاطلاق .

وكذلك الشركة بالعين بحسب المالية فيهامحذور الربا فمثلا اذا كانا مالكين بالمناصفة فالذي مزج ماله الذي هو منان بمنين، وكان مال الغابن جيداً فان معنى ذلك أن الغابن اعطى منين واخذ ثلاثة امنان وهو ربا ، ولهذا لايمكن الالتزام بالشركة في العين بحسب المالية ايضاً، ولابد من القول بالشركة في المالية فقط .

ثم ذكر الشيخ الاستاذ اشكالا آخر حاصله : هو أن ماجرى عليه البيع هو الحنطة الجيدة [1] المتميز عن مال الاخر والان قد زالت جودة الحنطة الجيدة

---

١) الحنطة هي المثال او الدهن او السكر او الطحين فان الحكم واحد في كل ما يكال ويوزن .

والغابن لايتمكن ان يعطي الحنطة الجيدة المتميزة ، فحينئذ يرجع الى البدل اذن لماذا نقول بالاشاعة في المالية ؟ وعليه يقول : ان الوصف اذا كان قابلا للضمان مستقلا فالشركة فيالعين موجودة والوصف يضمن ، اما اذا لم يمكن ضمان الوصف لحصول الربا كما فيما نحن فيه « اذ ان مال المالك وان كانت اجزاؤه باقية بنظرالعرف الان تدارك الوصف يوجب الربا فلايمكن تداركه » وماجرى عليه البيع لايمكن ارجاعه ، فحينئذ يأخذ المغبون البدل فقط ، ومادام الغابن لم يعط البدل فالمال شركة بينهما .

ثم ان هذا الحق الذي للمغبون قد عبرعنه السيد اليزدي [1] بأنه بدل الحيلولة ، وهذا غير صحيح وانما هو بدل واقعي ، اذ يتمكن الغابن ان يلزم المغبون باعطاء المثل ويتملك المال ، وبدل الحيلولة يكون في صورة وجود المال ولايتمكن صاحبه من الوصول اليه ، اما هنا فليس كذلك لان المال موجود ويتمكن صاحبه ان يصل اليه للشركة في الثمن في صورة زوال الجودة ، وللشركة والقسمة في صورة عدم زوال الجودة ، ويمكن ان نقول ايضاً أن المال المتميز قدزال «لانه موجود لم يصل اليه صاحبه» فلا ينطبق هنا بدل الحيلولة .

ولنا ان نقول : ان ما ذكره الشيخ الأستاذ انما يصح اذا كان الارش هو جزء الثمن فيأتي محذورالربا كما ذكر، واما اذا قلنا ان الارش الذي هو في المعاملة عبارة عن حكم شرعي حكم به الشارع (كما ان الاستاذ اختار هذا المبنى في ابحاثه) فحينئذ لاتكون ادلة الربا شاملة لما نحن فيه ولامحذور ، اذ الارش الذي هنا هوارش يدي فيكون غيرمشمول لادلة حرمة الربا بطريق اولى، وحينئذ تكون الشركة هنا بالطريق الاول اوالثاني ، ولامحذور من الربا .

---

١) تعليقة السيد اليزدى على المكاسب ٢ /٤٧ .

المسألة الثامنة :

اذا خلط الغابن المال المغبون مع الاجود ، ثم علم المغبون بالغبن ففسخ فقد ذكر الشيخ الانصاوي (رحمه الله) [1] احتمالين ، وهما :

أ ـ يحتمل الشركة في الثمن ، بمعنى ان الجيد بـاق في ملك الغابن ، والرديء باق في ملك المغبون، وبما انه لايمكن تمييزهما فيباع المال المشترك ويكون المال بينهما بنسبة مالية المالين .

ب ـ يحتمل الاشاعة في العين بحسب المالية ، اي ان الحنطة الرديئة اذا كانت عبارة عن منين وهي تساوي خمسين ديناراً، والحنطة الجيدة عبارة عن من واحد وهي تساوي خمسين ديناراً ، فالموجود الخارجي مشترك بينهما على نحو الاشاعة في العين بالتناصف ، ولكن هذه الاشاعة في العين بحسب المـالية تستلزم الربا .

ثم ان الشيخ الانصاري (رحمه الله) لم يقل بالاشاعة بحسب الكمية مـع اعطاء الارش هنا ، فلم يقل ان المال بينهما بالتناصف ، والسر هـو : ان الجيـد في المسألة السابقة كان مال المغبون وقد تلف في يد الغابن فتحصل الاشـاعة في العين بحسب الكمية مع اعطاء الارش، اما هنا فالارش لم يأت لان مال الغابن هو الجيد ومال المغبون هو الرديء فالغابن انقص ماله بيده فلا يأخذ الارش من غيره .

ولكن الميرزا النائيني (قده) [2] هنا يقول : لاداعي لاسقاط الاشاعة بحسب الكمية وانما نسقط الارش الذي هو للجودة الزائلة التي اسقطها الغابن بيده ،

---

١) المكاسب ٢ / ٢٤١ .

٢) منية الطالب للشيخ النائيني ٢ / ٨٣ .

واما الاشاعة بحسب الكمية فلايلزم منها الربا ، وقدحصل المغبون على جودة في ماله فهورزق رزقه الله تعالى .

وهنا ذكر الشيخ الاستاذ : أن الاشـاعة في العين بحسب الكمية ليس لـه دليل من اجماع اوسيرة ، اما الاستصحاب فانه يرفـع الاشاعة في العين بحسب الكمية من الغابن والمغبون. نعم اذا استصحبنا المالية لكل منهما فتحصل الشركة في المالية ، بل لنا ان نقول ان الغابن لهحق ان يلزم المغبون بأخذالبدلفيحصل المال كله للغابن ، وذلك لان مال المغبون بحكم التالف ، ولا يتمكن المغبون ان يلزم الغابن بالاشاعة في العين حيث ان ماجـرى عليه العقد لابـد ان يعطيه الغابن للمغبون فان تمكن فهو والا فالبدل .

المسألة التاسعة :

اذا قلد شخص عالماً يقول بعدم الربا في موضوع بيع العينة من غيرشرط فكان يرتكب بيع العينة ، ثم مات مقلده فقلد من يقول بحرمة بيع العينة فهـل يجب عليه ان يرجع الاموال التي حصل عليها نتيجة بيع العينة الـى اصحابها ام لا ؟ والجواب : هوعدم وجوب الرد ، وذلك :

أولا : لان الانسان الذي كان يعمل على وفق رأي مقلده يكون داخلا تحت عنوان «الجاهل بالحرمة» اوتحت عنوان « انهلايرى ذلك الا حلالاله » فتشمله الروايات التي تقول لايجب عليه الارجاع، وتشملة الاية القرآنية «فله ماسلف» المفسرة بعدم وجوب الارجاع وحلية الاكل [1] .

وثانياً : ان فتوى المقلد حكم شرعي في حق المقلد ، وفي كـل الموارد الاختلافية بين العلماء اذاقلدت الفقيه الاول الذي يرى صحة عمل ثم قلدت فقيهاً

---

١) يراجع ما تقدم فى المسألة الاولى .

آخر يرى بطلان ذلك العمل فالعمل الأول في وقت التقليد الاول يكون صحيحاً وموردنا ايضاً تابع لهذه القاعدة ، فلا ينتقض عمله الاول بتقليد من يرى الحرمة .

المسألة العاشرة :

قد يقال اذا وقعت معاملة صلحية بالمتجانسين مع الزيادة، وأنا أجهل حكم هذه المعاملة من ناحية أن الربا في مطلق المعاوضات أوفي خصوص البيع ؟فقبل الفحص ماهي القاعدة؟ نقول : لايمكن جريان اصالة الحل اوالبراءة او الاباحة كما لا يمكن التمسك بـ « أوفوا بالعقود » من الناحية الوضعية لانه قد خصص بالمعاملة الربوية، فالتمسك بالعموم هو تمسك بالعام في الشبهة الوضوعية المخصصة، وهي شبهة حكمية ، ولا قائل بالتمسك .

ويمكن أن يقال :لايمكن جريان أصالة الفساد أيضاً (أي لا يمكن التمسك باستصحاب عدم النقل والانتقال) لان الاستصحاب في الشبهة الحكمية مشروط بعد الفحص ، وحينئذ يكون امر هذا الانسان الذي اوقع المعاملة دائراً بين عدم انتقال ماله أوانتقال ماله، فان اراد جريان أصالة الفساد (عدم النقل) فيبقى احتمال انتقاله واقعاً موجوداً ولا مؤمن له ، اي لا يجوز له أن يفتي بعدم انتقال المال مع احتمال الانتقال واقعاً . اذن لابد أن نتوقف في مثل هذا الفرض .

المسألة الحادية عشر :

اذا علمت اجمالا بوقوع معاملة ربوية اما اليوم اوغداً فما هو الحكم ؟

فقد يقال بناءاً على منجزية العلم الاجمالي التدريجي بلا بدية التفصيل بين المعاملة التي أؤخرها الى غد فيكون الزمان ظرفاً لها وبين المعاملة التي يكون موضوعها متحققاً في المستقبل ،فعلى الاول لايكون تقوم المعاملة الربوية بعنوان

الغد ،وعلى هذا يكون العلم الاجمالي منجزاً كماهو الصحيح وذلك لان التكليف الذي يتحقق فيما بعد نحن نعلم به يقيناً ، فتفويته في نظر العقـل فيه استحقاق العقاب ، وبذلـك تجب كل المقدمات الوجودية لهذا التكليف ، وهذا يقتضي الاحتياط او التوقف في كل معاملة لا يعرف حكمها في يوميه .

وعلى الثاني :فلا يمكن أن يكون موضوع المعاملة بالنسبة للمستقبل مطلقاً وان كان من ناحية الزمان مطلقاً ، فنحكم بالبراءة حيث أن الادلة متوجهه الى اجتناب المعاملة الربوية ، فأما في هذا اليوم فنشك في كونها معاملة ربوية ، وأما غداً فلا موضوع حتى ينعقد علم اجمالي بحرمة احدهما .

هذا ولكن الشيخ الانصاري [1] قد حكم بكون العلم الاجمالي منجزاً فحكم بالاحتياط مطلقاً عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يوميه. وهو غير جيد لما تقدم من التفصيل . وأما اذا لم نقل بمنجزية العلم الاجمالي التدريجى فما هي مقتضى القاعدة ؟

نقول : اذا لم نقل بذلك فتكون المسألة هي عبـارة عن الشك في معاملة أنها ربوية ام لا؟ في اليوم الاول وفي اليوم الثاني .وهنا جعل الشيخ الانصاري [2] البحث قسمن :

القسم الاول : في الاصل اللفظي .

القسم الثاني : في الاصل العملي .

أمـا القسم الاول : فقال بعدم التمسك بـ « أوفوا بالعقود » لانـه تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للخاص ، على أنه في خصوص العلم الاجمالي التدريجي لا يجوز التمسك بالعام لسقوط ظهور العموم فيكون مجملا .

---

١) فرائد الاصول ص٢٥٥ طبعة حجرية .

٢) فرائد الاصول ص٢٥٦ طبعة حجرية .

وأمافي القسم الثاني :فمن ناحية التكليف قال بجريان اصالة الاباحة والحل، ومن ناحية الوضع قال بأصالة الفساد ،ثم قال بأن اصالة الفساد غير مترتبة على حرمة المعاملة الربوية ، فاذا زالت الحرمة بأصالة الاباحة والحل فلا يزول الشك في الصحة والفساد فتجري اصالة الفساد ،ثم قال بعد ذلك: مادام العلم الاجمالي بلا أثر فيجري الاصل اللفظي كما يجري الاصل العملي . ثم قال : لكن الفرق بين الاصول اللفظية والعملية ،ثم قال تأمل. ولعله اشارة الى أن المانع من جريان الاصل العملي هو العلم المنجز ولا علم منجز هنا فيجري الاصل العملي، أما الاصول اللفظية فالمانع من جريانها هو اجمال الدليل بواسطة العلم الاجمالي وان لم يكن منجزاً .

ثم اشكل الشيخ النائيني على الشيخ : اذ أن مبنى الشيخ هو أن الاحكام الوضعية منتزعة عن الاحكام التكليفية ،فاذا استفاد الحل والاباحة في هذه المعاملة بأصالة الحل فلا بد أن يستفيد الشيخ الصحة لا الفساد ، اذ أصالة الفساد انما تجري مع الشك في الفساد ، وهو ناشيء من الشك في الحلية اوالحرمة ، فان أجرينا اصالة الحل فلا شك في الفساد حتى تجري اصالته ، بل لابد أن نحكم بالصحة ، لحكومة اصالة لحل على اصالة الفساد .

وقد يقال في جواب النائيني[1] (قده) : ان الشيخ استفاد الصحة من « أحل الله البيع » ، ولكن ما معنى هذا؟ نقول في الجواب لابد من التوجه الى ثلاثة مطالب للشيخ وهي :

الاول: في رواية تحف العقول اذ قسم المكاسب الى الاحكام الخمسة وهو تقسيم للحكم التكليفي . ثم قال ان حرمة الاكتساب المستفاد من الرواية ليس منشأ للفساد وانما نستفيد الفساد من باب عدم جواز التصرف في مال الغير ومن

---

١) ذكر ذلك الشيخ الوحيد فى درسه الخارج الاصولى .

طريق « لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل » .

الثاني :في المعاطاة قال الشيخ يستدل بأحل الله البيع على حلية التصرفات المترتبة على البيع ثم من هذا يستفيد الصحة . وهذا غير حلية البيع واستفادة الصحة منه حتى يرد اشكال النائيني .

الثالث :في الاصول في بحث اقتضاء النهي للفساد في المعاملات قال :ان اصالة الفساد في المعاملات عبارة عن أصل عدم ترتب الاثر اذا لم يوجد دليل على الصحة . ففيما نحن فيه فالمعاملة الموجودة مشكوكة الربوية ، ولا دليل على الصحة لان « أوفوا بالعقود » لا يمكن التمسك به لانه تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية ، اذن الحكم بالفساد لامن باب الحرمة وانما من باب عدم الدليل على الصحة، فتكون اصالة الفساد عبارة عن عدم ترتيب الاثار واستصحاب عدم ترتب الاثار في مورد لا دليل على الصحة .واما اصالة الحل في المعاملة الربوية فهي مستفادة من كل شيء حلال وهي لا تجوز التصرف في مال الغير ، وحينئذ الانشاء يكون حلالا تكليفاً، وهذه الاصالة لاتثبت صحة التصرفات المترتبة علي المعاملة لانها مثبتة، وحينئذ التصرفات يأتي فيها استصحاب عدم جواز التصرف.

ومن هذا الكلام يتنقح أن التلازم عند الشيخ بين الحلية والصحة هو بين الحلية الواقعية والصحة الوضعية ، أما هنا فالحلية تثبت بالاصل وهي لاتلازم الصحة لانهـا مثبتة ، فيمكن أن تكون الحلية الظاهرية موجودة ويكون الفساد الوصفي ايضاً موجوداً .

وقد يشكل على الشيخ الانصـاري فيقال :كيف اجريت اصالـة الفساد (استصحاب عـدم النقل والانتقال) في كلا المعاملتين المعلوم بالاجمال ربوية احدهما تدريجاً مع أنك قائل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي؟

والجواب :أن الشيخ الانصاي انما قال بعدم جريان الاستصحاب في اطراف

العلم الاجمالي للمانع الاثباتي وهو تعارض الصدر والذيل في دليل الاستصحاب حيث يقول الصدر لاتنقض اليقين بالشك، والذيل يقول انقضه بيقين آخر اعم من أنه تفصيلي اواجمالي، وهذا معناه أن الجمع بين الامر والنهي هو المحذور من جريان الاستصحابين، وبما أن العلم الاجمالي في التدريجيات ساقط عن الاثر كما هو الفرض فلا يكون للشارع امراً بالنقض لان الامر بـ أنقض هو ارشادي لحكم عقلي في اليقين الذي هو منجز ، وحينئذ يبقى لا تنقض لوحده فيجري استصحاب عدم النقل في هذه المعاملة وفي تلك التي تقع غداً .

وهذا الكـلام لا يمكن أن يقوله النائيني ، لانه انمـا يقول بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي للمانع الثبوتي حيث أنه قال بعدم اجتماع تعبدين مع العلم الاجمالي بالخلاف (سواء كان متعلق العلم الاجمالي ذا اثر أم لا) أي التعبد مع العلم بالخلاف غير ممكن فتكون المنافاة بين الاحرازين وهي موجودة حتى مع كون العلم الاجمالي في التدريجيات بلا أثر ، فمانسب اليه في الدورة الاولى من جريان أصالة الفساد في المعاملتين المعلوم ربويـة احدهما تدريجاً غير صحيح على مبناه. وايضاً نسب اليه في الدورة الثانية التمسك بعموم « أوفوا بالعقود » لان العلم الاجمالي هنا في التدريجيات بلاأثر كما هو الفرض فهو كالشك .

وهذا أيضاً مشكل على مبناه من أن أصالة العموم مع العلم الاجمالي بورود المخصص تسقط عن الكاشفية عن المراد . نعم على مسلك العراقي يمكن التمسك بالعموم هنا لان حجية الطرق على مبناه من باب الكشف النوعي ، فان كان عندي علم اجمالي شخصي بوجود المخصص فهو لا يزيل الـكشف النوعي للعام (أوفوا بالعقود) .

ولكن الصحيح في خصوص حجية العموم والاطلاق هو السيرة العقلائية

غير المردوع عنها، فان لم تكن سيرة فلا موضوع لحجية العموم اوالاطلاق، وكذلك اذاشككنا في وجود السيرة على الاخذ بالعموم فهو كاف في عدم الحجية، وحينئذ نقول : اذا علمت اجمالا بالخلاف لاوفوا بالعقود فهل يتمسك العقلاء بالعموم ؟ نقول ليس كذلك اي أن اوفوا بالعقود اذا علمنا بتخصيصه بالمعاملة الربوية، ولا نعلم اي المعاملتين ربوية (التي تقع باليوم اوغداً) فهنا العقلاء لا يتمسكون بأوفوا بالعقود، على أن حجية العام من باب الكشف النوعي فان كان الكشف النوعي مقترناً بأمر كلي وهو أن لا يكون يقين اجمالي على الخلاف، لان هذا اليقين الاجمالي مضر للكاشفية ،فهنا يكون العموم محفوفاً بالقرينية في ارتكاز العقلاء على خلاف العموم فلا يمكن التمسك بالعموم .

وقد يقال : ان الطرف الذي هو محل الابتلاء الان تجري فيه[1] اصالة الحل، لعدم المحذور ، واما اصالة الفساد فعلا فلا محذور فيها ايضاً اوجود المقتضي وعدم المانع . ولكن في ظرف المعاملة الثانية تجري اصالة الحل ايضاً لانها تجتمع مع اصالة الفساد في الطرف الاخر، ولامانع من جريانها هنا أيضاً لان العلم الاجمالي ساقط عن التأثير كما هو الفرض .

نعم بعد جريان أصالة الحل في الطرف الثاني يحصل علم اجمالي بالمخالفة اما امس اواليوم، وهذا لامانع فيه . واما أصالة الفساد في الطرف الثاني فانها تتعارض مع أصالة الفساد في الطرف الاول بقاءاً ، حيث أن أصالة الفساد في الطرف الاول لابد أن تبقى الى الاخير وكذلك أصالة الفساد في الطرف الثاني، وعلى هذا لا يمكن التمسك بأصالة الفساد لهذا المحذور في الطرف الثاني . ثم ان هذا الكلام كله فيما اذا لم يمكننا التمسك بأوفوا بالعقود بناءاً على أن الاصول اللفظية لا تجري في اطراف العلم الاجمالي لاثر الاجمال بورود المخصص .

---

١) اعطى الشيخ الوحيد رأيه فى الموضوع الذى تعرض له فى بحثه الخارج .

واما اذاقلنا ان الاصل اللفظي مع العلم الاجمالي بطروالمخصص لا يسقط عن العمل فهنا لابد أن تكون اصالة العموم مرجعاً ولا تصل النوبـة الى اصالة الفساد حتى اذاقلنا بأنالتمسك بالعام فيالشبهة المصداقية غير جائز، اذ بجريان استصحاب العدم الازلي في المعاملة المشكوكة الصحة والفسـاد (اي اذا كان استصحاب عدم ربويتها موجوداً) يتنقح موضوع العام المخصص ، فيتمسك بأوفوا بالعقود .

المسألة الثانية عشر :

توجد قاعدة واستثناءكلاهما مرتبطان ببحث الربا :

اما القاعدةفهي : كل عينباعها الانساننسيئةفهويتمكن أنيشتريهابالمساوي او بالاقل او بالاكثر ، قبل الاجل او بعده .

أما الاستثناء :فهو اذا اشترط البيع الثاني في البيع الاول فان البيع الاول والثاني باطل .

اما الاستثناء فقلد تقدم في ذكر بيع العينة كحيلة للخروج عن الربا ، فليراجع .

واما الان فنتعرض للقاعدة ونتكلم في ارتباطها ببحث الربا فنقول :

نسب الى المشهور : أنكل عين اذا باعها الا نسان نسيئة فهو يتمكن أن يشتريها بالمساوي او بالاقل اوبالاكثر ، قبل الاجل اوبعده ، من دون فرق بين أن يكون الثمن دينـاراً في المعاملتين او ديناراً في المعاملة الاولى متـاعاً في المعاملة الثانية ، اويكون الثمن مكيلا او'موزوناً في المعاملتين اوليس كذلك . ولكن الشيخ الطوسى استشكل في بعض فروض المسألة وهي :

١ ـ اذا كان المبيع حنطة سلماً وقدحل الاجل فان البائع اذا لم يوجد عنده حنطة فيقول للمشتري أشتري حنطتك بدراهم اكثر من دراهمك او أقل ، فهو لا يجوز لانه بادل بين الدراهم والدراهم مع الزيادة فهو ربا .

٢ ـ اذا كان المبيع حنطة حالية بثمن مؤجل (نسيئة) ، فعند حلول الاجل يريد البائع الثمن، فاذا لم يكن عند المشتري دراهم فيقول المشتري للبائع خذ حنطة بدل الدراهم، فاذا أخذ البائع حنطة بزيادة اوبنقيصة عن حنطته فقد حصل الربا لانه بادل بين الحنطة والحنطة مع الزيادة .

وقدذهب صاحب الحدائق الى أكثر من ذلك فقال :ان مذهب الشيخ غير منحصر بما قاله، بل قبل حلول الاجل اذا اشترى المبيع بأقل مما باعه اواكثر فهو غير جائز، ولكن صاحب الحدائق ذكر بأن عدم الجواز مختص في المتاع كما لو باع حنطة بمقدار واراد أن يشتريها بأقل من المقدار فهو لايجوز [١] .

وقد يستدل لمسلك الشيخ الطوسي وصاحب الحدائق بصحيحة علي بن جعفر في السلف [٢] قال « سألته عن رجل له على آخر تمر أوشعير أوحنطة أيأخذ بقيمته دراهم ؟ قال : اذا قومه دراهم فسد ، لان الاصل الذي يشتري به دراهم فلايصلح دراهم بدراهم » وهذه الرواية في السلم فقد أخذ البائع الثمن وعليه

---

١) المكاسب للشيخ الانصارى ٢/٣٠٧ .

٢) الوسائل ج١٣ باب ١١ منابواب السلم رواية ٧١/١٢. وكذلك توجدصحيحة محمد بن قيس فى السلف وهى عن ابى جعفر (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) فى رجل اعطى رجلا ورقاً فى وصيف الى اجل مسمى فقال له صاحبه لانجدلك وصيفاً خذمنى قيمة وصيفك اليوم ورقاً ، قال : فقال لايأخذ الاوصيفه او ورقه الذى اعطاه اول مرة لايزاد عليه شيئاً. ومعناها اذا باعه بالزيادة اوبالنقيصة يكون البيع فاسداً. نفس المصدر السابق الرواية التاسعة ص ٧٠ .

تمر في الذمة ،فعندماجاء الاجل طالب المشتري بالتمر، وبما أن البائع لايوجد عنده تمر ، فالا مام (ع) قال :اذا قومه دراهم فسد ، لان الاصل الذي اشترى به دراهم (فكأنه اشترى دراهم بدراهم) وكأن الشيخ الطوسي استفاد قاعدة كلية من هذه الرواية وهي تشمل صورتين :

الاولى : في بيع السلف كما اذا باع طعاماً بدراهم الى سنة ، ثم اشترى المبيع (الطعام قبل قبضه) بأكثرمما باعه (لانه باع الطعام الذي يستحق بعدستة أشهر واشتراه بحال) فهنا البائع قد بادل الاقل بالاكثر من الدراهم فهوربالان المبادلة بين الدراهم ، أما الحنطة فهي واحدة اذاكان المبيع سلفاً .

الثانية : اذاكان المبيع حنطة حالية بدراهم الى سنة، فاذا جاء الاجل واراد البائع دراهمه ولم يوجد عند المشتري ، فاشترى البائع حنطة بالدراهم فسوف يشتري حنطة اكثرمن الحنطة التي باعها لانه باع حنطة بدراهم مؤجلة ، والان يشتري بالدراهم وهي حالة فسوف يحصل الربا لان البائع باع حنطة بحنطة متفاضلا. وقد استفاد الشيخ الطوسي من هذهالرواية «ان عوض العوض له حكم العوض اذا باعه من دون قبض » .

وقد ذكر[1] في مناقشة الشيخ الطوسي ما ملخصه :

١ ــ اذاكان المبيع شخصياً :كما اذا باع حنطة خارجية بألفين تومان نسيئة واراد البائع أن يشتريها نفسها من دون شرط بزيادة اونقيصة قبل الاجل اوبعده فلابأس ، لان صحيحة علي بن جعفر الذي استدل بها الشيخ الطوسي لاتشمل المال الخارجي وانما هي في مورد الكلي في الذمة (رجل له على آخر) ، على

---

١) هذه المناقشة للاستاذ آية الله التبريزى ذكرها فى بحثه الخارج على مكاسب الشيخ الانصارى .

ان هذا المورد منصوص الجواز كما ورد في بيع العينة كمعتبرة بشار بن يسار[1] قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يبيع المتاع بنساء فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه ، قال : نعم لابأس به ، فقلت :اشتري متاعي ؟ فقال : ليس هو متاعك ولابقرك ولاغنمك» .

وهذه الرواية تشهد أنه لافرق بين المتاع وغيره ، وكصحيحة علي بن جعفر[2] عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ، ثم اشتراه بخمسة أيحل ذلك؟ قال :اذالم يشترط ورضيا فلابأس . «ورواه علي بن جعفر في كتابه الا أنه قال : بعشرة دراهم الى أجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد» .

وبعض تمسك بصحيحة يعقوب بن شعيب[3] قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل باع طعاماً بدراهم ، فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه ، فقال :ليس عندي دراهم خذ مني طعاماً . قال : لابأس انما له دراهمه يأخذ بها ماشاء .

وهذه الرواية تكون دليلا بناءاً على اطلاقها لما اذا كان البائع يشتري طعامه الذي باعه اوطعاماً آخر ، فان عدم الاستفصال من قبل الامام (ع) عن ذلك يدل على اطلاقها للصورتين .

نعم هنا توجد معتبرة عبدالصمد بن بشير[4] قال «سأله محمد بن القاسم الحناط فقال :أصلحك الله أبيع الطعام من الرجل الى أجل فأجيء وقد تغير الطعام من سعره ، فيقول : ليس عندي دراهم ، قال خذ منه بسعر يومه ، قال : «أفهم أصلحك

---

١) الوسائل ج١٢ باب ٥ من ابواب العقود رواية ٣٧٠/٣ .

٢) الوسائل ج١٢ باب ٥ من ابواب العقود رواية ٣٧١/٦ .

٣) الوسائل ج١٣ باب ١١ من ابواب السلف رواية ٧١/١٠ .

٤) الوسائل ج١٣ باب ١٢ من ابواب السلف رواية ٧٤/٥ .

الله انه طعامي الذي اشتراه مني، قال :لاتأخذه منه حتى يبيعه ويعطيك، قال :أرغم الله أنفي رخص لي فرددت عليه فشدد علي» وهذه المعتبرة تمنع من أخذ ماله ولكن جمعاً بينها وبين الروايات المجوزة القائلة «انه ليس غنمك ولا بقرك ولا متاعك» يحمل المنع على الكراهة .

٢ ـ اذا كان البيع كلياً ، وهو في صورتين :

الاولى: كما اذا باع الانسان مالا (سلماً) الى المشتري ثم أراد المشتري أن يبيعه الى البائع قبل حلول أجل السلم او بعده، قبل القبض فهو لايجوز الا تولية، ودليله هو صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة « قال : قال أمير المؤمنين (ع) في رجل أعطى رجلا ورقاً في وصيف الى أجل مسمى، فقال له صاحبه :لانجد لك وصيفاً خذ منى قيمة وصيفك اليوم ورقاً، قال : فقال لايأخذ الا وصيفه اوورقه الذي اعطاه اول مرة لايزاد عليه شيئاً» ومعناها اذا باعه مع الزيادة او النقيصة يكون البيع فاسداً ، وهذا حكم تعبدي على خلاف القاعدة في باب السلم يلتزم به لعدم وجود معارض له من الادلة .

الثانية : كما اذا كان المبيع كلياً في الذمة (حالا) واراد المشتري بيعه قبل قبضه على البائع فبيعه صحيح تولية فقط وذلك لاطلاق صحيحة علي بن جعفر المتقدمة التي يستدل بها للشيخ الطوسي «قال : سألته عن رجل له على آخر تمر أوشعير أوحنطة يأخذ بقيمته دراهم؟ قال : اذا قومه دراهم فسد ، لان الاصل الذي يشتري به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم » .

وهذه تدل على أن الذي في الذمة (سواء كان سلفاً قد اشتراه اوحالا ولم يقبضه) اذ الامام (ع) لم يستفصل وانما قال اذا باعه بدراهم فهو فاسد اذا كانت الدراهم أقل من الدراهم الاولية اواكثر. وحينئذ يكون كلام الشيخ الطوسى فيما اذا كان المبيع كلياً صحيحاً ، بمعنى أن الشارع اعطى حكم العوض الى

عوض العوض .

وأما اذا كانت العين المبيعة شخصية فروايات بيع العينة تقول لابأس أن يشتريها بأقل او بأكثرممابا‌عها ، بالاضافه الى القاعدة التي تقول اذا ملك الانسان المتاع فيجوز له بيعه على نفس البائع اوغيره بجنس الثمن الأول اوبغيره ،مع التفاضل اومع التساوي ، قبل الأجل او بعده ، فان هذا كله داخل تحت قوله تعالى « أوفوا بالعقود » و « أحل الله البيع » .

المسألة الثالثة عشر : الاعتمادات السندية

ان المراد من الاعتمادات السندية التي هي من اعمال البنوك هوأن يشتري تاجر بضاعة من خارج الدولة ، وبعد تمامية العقد يطلب من البنك فتح اعتماد له ، فيدفع التاجر الى البنك قسماً من قيمة البضاعة ، ويقوم البنك بتسديد قيمة البضاعة الى الشركة أو الدولة الخارجية ، ويتسلم البنك البضاعة بعدما تسجل باسمه حين التصدير، وعند ماتصل الى بلاد التاجر يخبر البنك مالكها الذي اشتراها ، فيدفع التاجر الى البنك ما بقي من قيمة البضاعة ، وبعد ذلك يحول البنك البضاعة الى اسم مالكها . وهذا هواعتماد الاستيراد، اما اعتماد التصدير فهوعبارة عن طلب المصدرمن البنك فتح اعتماده ليقوم البنك بدوره بتسليم البضاعة الى المستورد وقبض ثمنها .

نقول : البنك هنا يتمكن أن يتقاضى عمولة مقطوعة على عمله هذا ، لان البنك في الحقيقة يكون مستأجراً للقيام بهذا العمل في مقابل اجر معين اومجعول له جعلا في قبال عمله . واما اذا أخذالبنك عمولة على عمله ثم أخذ فوائداً على المال الذي دفعه خارج البلاد الى حين تسديد التاجر هذا المال فهو ربا ، لان البنك يكون قد اقرض صاحب البضاعة مالا بشرط الزيادة في مقابل الاجل . نعم اذا امر المستورد الذي عنده اعتمادالبنك بتسديد الدين من مال البنك بشرط

أن لايطالبه به الى مدة معلومة ، فان امتثل البنك هـذا الامرفيكون الامر ضامناً للمال بقانون الاتلاف، ولم يكن الامرمديناً الى البنك ، وعلى هذا يتمكن البنك أن يأخذ عمولة على عمله هذا وهى التى تسمى بالفائدة .

المسأله الرابعة عشر : الكمبيالات

وهي على قسمين : الاول : الكمبيالات الحقيقية وهي ما تعبرعن وجـود قرض حقيقى بأن يكون الموقع على الكمبيالة مدين الى من أخـذ الكمبيالة ، فهنا اذا أخذ الدائن الورقة ونزلها عند شخص ثالث (اي باعها) بأقل من الدين الذي له على الموقـع على الكمبيالة ،فذكروا أنه لااشكال فيه اذالم يكن العوضان من المكيل اوالموزون كالعملة الورقية ، وقد نقول في توجيهه بأن هـذا راجع الى بيع الدين بأقل منه الذي قالوا بجوازه، وحينئذ يكون الشخص الثالث هو الدائن لمن هوموقـع على الكمبيالة . ونفس هذا الحكم قـد يقال فيما اذا باع الانسان الشيك الذي له على آخرالى مدة على شخص ثالث بأقـل من المبالغ بشرط أن يكون صاحب الشيك مديناً حقيقة .

نعم اذا اقترض من له الكمبيالة اوالشيك من شخص ثالث مبلغاً من المـال كمائة دينارثم دفـع له الكمبيالة الحقيقية او الشيك الحقيقتي الذي يستحق بموجبهما مائه وعشرين ديناراً بعد ستة أشهر كحوالة على الموقـع على الكمبيالة اوصاحب الشيك فهوربا محرم اذاكانت هذه العملية ملزمة للمقترض .

ولكننا نقول : ان الروايات المتقدمة التي تمنـع من بيـع المعدود نسيئةمـع الزيادة ، تحرم هذه المعاملة ، اذ أن المشتري للكمبيالة اوالشيك (وهوالشخص الثالث) يكون قد باع المعدود نسيئة بزيادة وهو محرم كما تقـدم . وبما أنه لايوجد عندنا رواية تقول بجوازبيـع الدين بأقل منه على الشخص الثالث وانما

قالوا به استناداً الى القواعد العامة لصحة البيع فنلتزم بحرمة هذه المعاملة لما ذكرنا .

نعم عندنا رواية تقول بجواز أن يعجل المديون قضاء الدين بنقيصة، وهي صحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام «في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول :انقدني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته . . . قال : لا أرى به بأساً مالم يزد على رأس ماله شيئاً . . . » .

وحينئذ نلتزم بهذه الرواية اذا كان معناها بيع المعدود نسيئة بزيادة ونخصص الروايات المانعة من بيع المعدود نسيئة بها ، ولعله لهذا منع ابن ادريس من بيع الدين على غير المديون .

ولكن الحق ان روايات المنع عن بيع المعدود مع الزيادة نسيئة لاتشمل مانحن فيه، اذ أنها تمنع من أن يحدث الانسان الدين على نفسه بزيادة عما أخذ نقداً، اما مسألة بيع الدين بأقل منه فهي عبارة عن براءة ذمة شخص بشيء اقل مما فيها، وكم فرق بين المسألتين ، فاحتمال الفرق هنا لايجوز سريان الحكم في المسألة الاولى الى الثانية ، فتكون خارجة تخصصاً .

ثم ان من نافلة القول بأن هذه المسألة تختلف عن مسألة « حط وتعجل » الذي تقدم الكلام عنها في الربا عند ابناء العامة ، وبما أنها منسجمة مع القواعد في صحة (بيع الدين بأقل منه) والدليل الذي يقول بأن المشتري للدين لايستحق اكثر مما دفع ضعيف [2] فلاينبغي التوقف في صحة هذه المعاملة .

---

١) الوسائل ج١٣ باب ٣٢ من ابواب الدين حديث ١ / ١٢٠ .

٢) الدليل الذى ساقوه لعدم استحقاق المشترى اكثر ممادفع هو روايتان : الاولى غير واضحة الدلالة والثانية واضحة الدلالة الاأنها غيرحجة لوجود محمد بن الفضيل فى السند الذى ضعفه الشيخ فى الفهرست. والرواية هى محمد بن الفضيل قال : قلت للرضا عليه

الثاني : الكمبيالات الصورية الصادرة وهي التي لاتعبر عن دين حقيقي في ذمة الموقع عليها، فبيعها بالاقل ان كان بمعنى أن البائع وكيل عن الموقع على الكمبيالة «في بيع قيمتها في ذمته بأقل» فيكون الموقع على الكمبيالة هو طرف مع المشتري وهذا لايدخل تحت عنوان بيع الدين بأقل منه ، وحينئذ يكون عبارة عن بيع المعدود نسيئة مع الزيادة ، وقد قلنا فيما سبق بحرمة هذه المعاملة[1] . وان كان البائع عند ما ينزل الكمبيالة الصورية بأقل هو الذي يكون مديناً بقدرها الا أن صاحب الكمبيالة الموقع عليها ملتزم بأداء مقدار الدين ان لم يؤد المدين المبلغ، اذ أن المقترض أحال البنك على موقع الكمبيالة ، وهذا يكون من قبيل الضمان ان لم يؤد المدين ، اومن قبيل الحوالة على البريء. وعلى هذا فلا يجوز للبنك أخذ شيء من قيمة الكمبيالة لقاء المدة الباقية لانه ربا .

نعم اذا باع الكمبيالة او الشيك بنفس القدر نقداً فلا دليل على الحرمة . وكذلك اذا قلنا أن تنزيل الكمبيالة عند البنك هو عبارة عن قرض البنك لصاحب الكمبيالة ، ولكن نزلها بقدرها فلاربا ، ولكن الموجود في الخارج خلافهما .

المسألة الخامسة عشر : خطابات الضمان

اذا تعهد شخص مشروعاً لدولة اولشخص آخر كبناء مدارس اوبيوت او غير ذلك، فالمتعهد له باكمال العمل قديشترط على المتعهد مبلغاً من المال في حالة عدم انجاز المشروع ، ولكي يطمئن المتعهد له بذلك يطالب المتعهد بكفيل

السلام :رجل اشترى ديناً على رجل ثم ذهب الى صاحب الدين ، فقال له : ادفع الى ما لفلان عليك فقد اشتريته منه. قال :يدفع اليه قيمة مادفع الى صاحب الدين، وبرىء الذى عليه المال من جميع مابقي عليه . الوسائل ج١٣ باب ١٥ من ابواب الدين حديث ٢، ٣ ص١٠٠ .

١) الاأن يكون بيع قيمتها فى ذمة الموقع بأقل يكون بصورة بيع قيمتها التى هى الف تومان بخمسة واربعين ديناراً عراقياً ، فلا حرمة لاختلاف العوضين .

على الثمن ، فالمتعهد يرجع الى البنك ليصدر له مستند ضمان يتعهد فيه البنك للمتعهد له بالمبلغ المذكور عند عدم اتمام العمل من المتعهد. والبنك هنا يأخذ فائدة على تكفله هذا فهل هي جائزة ؟

نقول : ان كل كفيل يقوم بعمل محترم له حق أن يأخذ مقابله مالا . وهنا البنك بما أنه يقوم بعمل محترم وهو كفالة المتعهد باعطاء مبلغ من المال عند عدم اتمام المتعهد المشروع ، فيجوز للبنك أخذ عمولة على عمله هذا ، وفي الحقيقة ان البنك يكون مستأجراً للمتعهد للقيام بتعهده فيستحق عله عملى أجراً.

المسألة السادسة عشر : تحصيل الكمبيالات والشيكات .

يقوم البنك باخطار الموقع على الكمبيالة فيذكر له قيمتها ورقمها وتاريخ استحقاقها حتى يتهيأ الموقع عليها الدفع ، وحينئذ اذا استلم البنك المبلغ يدرجه في حساب عميله الذي له الكمبيالة او يدفعه له نقداً . وكذلك قد يقوم البنك بعملية تحصيل قيمة الشيك من الموقع عليه . فهل يجوز للبنك أن يأخذ عمولة على عمله هذا ؟

نقول : ان العمل الذي يقوم به البنك عمل محترم فيجوز له أن يأخذ عمولة مقطوعة ، ولكن قد يجب في بعض الاحيان على البنك القيام بهذا العمل من دون اجرة وذلك فيما اذا كان للموقع على الكمبيالة حساب لدى البنك وقد أمر البنك بخصمها من حسابه ، ففي هذه الصورة بما أن البنك مدين للموقع على الكمبيالة فيجب عليه تسديد الدين ، وحينئذ لا يحق له أن يأخذ عمولة على هذا العمل .

المسألة السابعة عشر : الحوالة (خطاب الاعتماد) .

قلنا فيما تقدم بجواز الحوالات [1] وكان كلامنا هو في صورة دفع مبلغ من

---

١) تحت عنوان اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض اخرى .

المال الى زيد في ايران وأخذ حوالة باستلامه في مكة ، وهذه الصورة لافرق بينها وبين أخذ شيك من البنك الذي لي عنده رصيد مالي على وكيله في ايران أوفي مكة لاتسلم المبلغ فى مكة مثلا .

نعم، هنا صورة اخرى يقوم بها البنك وهي أن يصدر البنك شيكاً لانسان لم يكن له رصيد مالي في البنك على وكيله في الخارج ليتسلم قيمة الشيك هناك ، وحينئذ يأخذ البنك من مستلم الشيك بالاضافة الى قيمته شيئاً زائداً، فهل يجوز هذا ام لا ؟

ونحن وان قلنا أن الشيك الذي يصدر لهذا الانسان الذي لم يكن له رصيد مالي في البنك على وكيل البنك في الخارج هو في الحقيقة قرض الا أن البنك اذا حول لهذا الانسان بالعملة الاجنبية فيكون المدين قد اشتغلت ذمتـه بها . فالبنك له حق الزام المدين الوفاء بها ، وحينئذ يجوز للبنك التنازل عن هذا الحق في قبال أن يأخذ شيئاً من المال زائداً على قيمة العملة الاجنبية .

على أن تصحيح أخذ الزيادة من قبل البنك يمكن أن يكون ببيـع البنك مافي ذمة المدين (من المال الاجنبي) بالمال المحلي .فتكون الزيادة قد حصلت ببيع عملة أجنبية بعملة محلية ، وهو جائز بلا كلام .

المسألة الثامنة عشر : السحب على المكشوف .

قد يعطي البنك اعتباراً معيناً لعميله ، بمعنى أن يكون للعميل حق السحب اكثر مما عنده من رصيد بنسبة معينة ، وذلك اذا حصلت ثقة البنك بهذا العميل. وهذا يسمى بـ (السحب على المكشوف) ، ولكن البنك يأخذ فائدة على هذا السحب الذي هو اكثر من الرصيد ، فما هو حكم هذه الفائدة ؟

الجواب :ان السحب من دون رصيد هو في الحقيقه قرض لصاحب الحساب فيكون اخذ الفائدة عليه ربا محرماً .

المسألة التاسعة عشر :

قلنا فيما تقدم بجواز أخذ الربا من الكافر الحربي من باب أن دمه وماله مهدور فيجوز أخذ المال منه، واما الكافر الذمي فلايجوز أخذ المال منه ، لحفظ دمه وماله بالتزامه بشرائط الذمة ، ولكن المراد هنا هو أن البنوك الموجودة في الدول غير الاسلامية هل يمكن أخذ الربا منهم باعتبارهم ليسوا من أهل الذمة ؟.

والجواب : ان هذه الدول مادامت لم تلتزم بشرائط الذمة اولم يكن افرادها ملتزمين بشرائط الذمة فلا يكون دمهم ومالهم محفوظاً ومحترماً ، وحينئذ يجوز أخذ الربا منهم بايداع أموال الدولة الاسلامية اوالافراد المسلمين هناك وأخذ الفوائد منهم[1] ، كما اشرنا الى هذا ايضاً في بحث الربا من الناحية الاقتصادية كعلاج لتوفير اموال الدولة الاسلامية وعدم انتهاجها المنهج الربوي بين المسلمين .

المسألة العشرون : الحوالة المصرفية .

قد يكون شخص مديناً لاخر في خارج الدولة اوفي مكان آخر غير مكان المدين في داخل الدولة، ففي هذه الصورة قد يأمر المدين البنك بتسديد دينه الذي في المكان الاخر، وحينئذ يقوم البنك بهذه المهمة ويأخذ مقداراً من المال فى مقابل هذا العمل ، فهل يجوز ذلك او هو ربا ؟ .

نقول : ان المدين اذا كان له رصيد في البنك وقد أمر البنك بتسديد دينه الذي في مكان آخر ، فهذا العمل الذي يقوم به البنك عمل محترم يحق له أن يأخذ مقابله المال ،واما اذا لم يأمر البنك بتسديد دينه ، وانما كتب شيكاً للدائن

---

١) اذ دلت الادلة بأن كل من لم يدخل الاسلام ولم يكن ذمياً فدمه وماله غير محترم وعليه يجوز أخذ الربا منه .

على البنك ، والبنك هو الذي كتب تحويلا للدائن بالمبلغ الذي في الشيك كوفاء لما في ذمة المدين ، فهنا لايجوز للبنك أن يأخذ من المدين مالااضافياً على المال الذي يحمله الشيك .

وأما اذا لم يكن للمدين رصيد في البنك وامر البنك بهذا الامر ، فمعناه أن المدين قد اقترض من البنك المقدار الذي يسلمه الى الدائن في الخارج ، فان كان المال المسلم الى الخارج عملته تختلف عن عملة المدين ، فهنا يجوز للبنك التنازل عن تسديد المدين ما في ذمته من العملة الاجنبية بالعملة المحلية لقاء كمية من المال زائداً على قيمة الدين ، اذقلنا فيما سبق بأن البنك له حق أن لايقبل بالعملة المحلية اذا كان قد أدى دين المدين بالعملة الاجنية، وقد لانقول ان أمر المدين البنك بتسديد دينه هو عبارة عن قرض المدين من البنك ،وانما يكون هذا المدين قد أمر البنك بتسديد الدين ، فان امتثل فيكون الامر ضامناً بضمان الاتلاف ، وحينئذ يأتي ماقلناه من تنازل حق البنك من استلام ما أداه الى الدائن بالعملة الاجنبية في مقابل المال . وأيضاً قد ذكرنا سابقاً تكييف أخذ الزيادة ببيع ما في ذمة المدين من المال الخارجي بالمال المحلي .

وأما اذا كان المال الذي دفعه البنك الى الدائن هو من العملة المحلية فاذا كان هذا العمل من البنك يوجب أخذ الاجرة عليه كما في كتابة رسالةاوبرقية الى مكان الدائن فيجوز للبنك أخذ الزيادة في مقابل هذا العمل المحترم لافي مقابل المال الذي دفعه ، والا فلا يجوز أخذ الزيادة لانها عبارة عن دفع مائة مثلا واستلام مائة وعشرة بدون مبرر للزيادة .

القسم الثاني

الربا اقتصادياً :

تمهيد :

ان البحث الاقتصادي عن الربا «الفائدة» لم يكن الا عرضاً سريعاً لما ذكر في شجبه ، وكان القصد منه اطلاع القارىء على نتائج اقوال الاقتصاديين ونظرياتهم حتى يخرج بنتيجة قاطعة توجب صلاحية حذفه من النظام الاقتصادي الاصلح للمجتمع البشري، ولذا لم تعمق الدراسة حوله كما عمقت في البحث الفقهي ، ولم تناقش اكثر موارد الخلل في كلام الاقتصاديين .كما اننا حاولنا أن نجمع فيه ماله ارتباط بالبحث الربوي من احكام القانون الوضعي ، ليكون امام القارىء للاطلاع والنقد ، اذ لم نجد امام علماء القانون الوضعي اصولا معتمدة يسيرون عليها في وضعهم الحكم حتى يمكن النزال معهم في حلبة النقاش والتوصل الى الحكم الاصلح ، وانما ينتهجون سياسة الدولة التي تملي عليهم كتابة القانون .

وقد عرضنا في هذا القسم مقدمة تمهيدية تبين كيفية نشوء الربا في المجتمع وكيفية تطوره ، وقد قسمنا البحث بعد هذه المقدمة الى ستة فصول :

الفصل الاول :كيف يكيف الربا اقتصادياً ؟

الفصل الثاني : مضار الربا .

الفصل الثالث : الربا بين مؤيديه ومعارضيه .

الفصل الرابع : الادخار وارتباطه بالربا؟

الفصل الخامس : الاعمال المصرفية وبديلها الاسلامي الافضل .

الفصل السادس: الربا في القوانين الغربية.

مقدمة تمهيدية :

كيف تطور الربا وكيف نشأ ؟ .

الربـا معروف منذ أقدم العصور ، شأنه شأن السرقة والظلم المنبعث من الانسان ، وقـد جاءت الشرائع السماوية بـل والقوانين الوضعية وكتابات الفلاسفة والمصلحين تحذر من ارتكابه ، ولنرى الان الربـا في عصوره القديمة ثم العصور التالية لها ، وباستعراضنا ذلك نرى كيفية تطوره ونشوئه .

١ ـ الربا فى عصوره القديمة :

فيمصر :ذكر الاستاذ السنهوري أن الرباكان معروفاً عندالمصريين القدماء. وأن المؤرخ الاغريقي (تيودور) يحدث « عن قانون وضعه الملك (يوخوريس) من ملوك الفراعنة (الاسرة ٢٤) يقضي بأن الربـا مهما تطاولت عليه الاجال

لايجوز أن يجاوز رأس المال[1] » وهذا يدل على أن الربا كان معروفاً عند قدماء المصريين ، ويسمح بتحفظ .

في الاغريق والرومان : كان الربا عند الاغريق والرومان شائعاً بدون قيد ، وكان للدائن أن يسترق المدين ويملكه ان هو لم يوف بدينه بل ويقتله أيضاً . فالالتزام كان في القانون الروماني رابط بين شخصين « وقد كانت هذه الرابطة في بداية الامـر تعطي الدائن سلطة واسعة على جسم المدين ، بحيث كان في استطاعته أن يتصرف به وان يسترقه بل ويقتله»[2] ، فلما جـاء صولون بتشريعه يقال أنه حدد أقصى ماتبلغه الفوائد بنسبة (١٢ في مائة) من أصل الدين « وجعل جستينان الحد الاقصى يدور بين (١٢ في مائة) للتجار وامثالهم و (٤ في مائة) للنبلاء »[3] .

وذكر الاستاذ سليمان ندوي في مقدمة كتاب الدكتور أنور اقبال قرشي انه ساهم « بمقال في جريدة الندوة سنة (١٩٠٩) بعنوان «الفائدة والكتب السماوية» أشرت فيها الى أن مفكري الاغريق والرومان حرموا (الفائدة) في زمنهم ... »[4].

وأمتي الاغريق والرومان بلغت شأواً عظيماً في الحضارة ،ونرى كلا منهما يحرم أخذ الفوائد ، فهو يدل على أن الربا كان سائداً فمنعته القوانين .

وارسطو : الذي كانت لاحكامه اثرها العظيم على الاجيال فقد ذم الفائدة ذماً شديداً ، فانه شبه المال بدجاجة عاقر لاتبيض ويقول ارسطو (ان قطعة من النقود لايمكن أن تلد قطعة اخرى) و (النتيجة الواضحة أن الفائدة جائرة)[5]

---

١) نظرية الربا المحرم ص ١ . ومصادر الحق ٣/ ١٩٤ .

٢) مصادر الالتزام د . عبد المجيد الحكيم ص٧ .

٣) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشي ص١٠ .

٤) الاسلام والربا ص١٠ لم نعثر على جريدة الندوة بالذات .

٥) الاسلام والربا ص٣٠ عن ارسطو السياسة ج١ الباب العاشر .

ويقول ارسطو أيضاً« فالارض يمكن أن تخرج نباتاً والدابة يمكن أن تلد دابة مثلها، ولكن كيف يتصور أن يلد الدرهم والدينار درهماً أو ديناراً آخر، لقد خلقته الطبيعة عقيماً ويجب أن يبقى كذلك»[1]. وحجة ارسطو تسمى(بحجة العقم الارسطوطاليسية المستندة الى طبيعة وظيفة النقود كوسيلة للتبادل فقـط ، مـع شجب وظيفتها الاستثمارية « أي استعمالها كرأسمال »)[2] وقد ذم افلاطون أيضاً الفائدة[3].

والامبراطورية الرومانية : حرمت الفائدة في اول عهودها ، لكنها ظهرت تدريجاً مع توسع الامبراطورية ونشوء التجار «غير أن قيوداً شديدة فرضت على معدلات الفائدة وكان تنفيذها يراقب بدقة »[4] .

٢ ـ الربا والاديان السماوية :

ان الشرائع السماوية هي التي وسعت مـن منطقة الربا في باديء الامر . وذلك :

أ ـ اليهودية :

ونعرض هنا نصوصاً من كتب اليهود : ففي سفر الخروج [(٢٢ و ٢٥) ان اقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلاتكن له كالمرابي ، لاتضعوا عليه ربا] . وفي سفر اللاويين [(٢٥ و ٣٥) اذا افتقر اخوك وقصرت يده عندك

---

١) الربـا والفائدة ، علاء الدين خروفه ص ٥١ عن قصة الملكية فى العالم لعبد الواحد وافى وحسن شحاته ص٨٥.

٢) محاضرات فى تاريخ الاقصاد والفكر الاقتصادى د . ابراهيم كبة ص٢٨٥ .

٣)الاسلام والرباص٣٠ عن افلاطون كتاب القوانين ج٥ وعن الربا والفائدة لخروفة ٥١.

٤)الاسلام والرباص٣٠ عن افلاطون كتاب القوانين ج٥ وعن الرباوالفائدة لخروفة ٥١.

فاعضده غريباً او مستوطناً فيعيش معك (٣٦) لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة بل خشى الهك فيعيش اخوك معك (٣٧) فضتك لا تعطه بالربا وطعامك لا تعطه بالمرابحة] . وفي سفر التثنية [(٢٣ : ١٩) لاتقرض أخاك بربا ، ربا فضة اوربا شيء مما يقرض بربا (٢٠) للاجنبي تقرض بربا ولكن لاخيك لاتقرض بربا] [١] .

فليهود حرموا الربا فيما بينهم وجوزوا أن يقرضوا غير اليهودي بربا ، ولكن الاسرائليين بدأوا يأخذون الربا بعد ذلك وكان مقدار الربا في الشهر واحداً في المائة .

وفي الاصحاح (١٨) والعدد الثامن نهى النبي حزقيال عن الربا بقوله « ولم يعط بربا ولم يأخذ مرابحة وكف يده عن الجور واجرى العدل والحق بين الانسان والانسان » .

وقال في العدين ١٨ ، ١٩ من الاصحاح نفسه أيضاً « ورفع يده عن الفقير ولم يأخذ ربا ولا مرابحة ، بل أجرى أحكامي وسلك فرائضي ، فانه لايموت باثم ابيه ، حياة يحيا ، أما أبوه فلانه ظلم ظلماً واغتصب أخاه اغتصاباً وعمل غير الصالح فهو ذا يموت باثمه » [٢] .

ب ـ المسيحية :

ذكرت الاناجيل ٦ : ٣٤ و ٣٥ من انجيل لوقا « اذا اقرضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة فأي فضل يعرف لكم ؟ ... ولكن . . . افعلوا الخيرات واقرضوا

---

١) نظرية الربا المحرم ص ٢ ومصادرالحق فى الفقه الاسلامى ص ١٩٥ .

٢) نظرية الربا المحرم ص٣ .

غير منتظرين عائد بها واذن يكون ثوابكم جزيلا »[1] . وقد نقل الدكتور محمد عبدالله دراز النص الاول في محاضرته عن الربا التي ألقاها بمؤتمر القانون الاسلامي بباريس واعقبه بقوله :ولقداجمع رجال الكنيسة ورؤساؤها كما اتفقت مجامعها على أن هذا التعليم الصادر من السيد المسيح عليه السلام يعد تحريماً قاطعاً للتعامل بالربا [2] .

حتى أن الاباء اليسوعيين الذين يتهمون غالباً بالميل الى الترخص والتسامح في مطالب الحياة وردت عنهم في شأن الربا عبارات صارمة منها قول« سكوبار »: « ان من يقول ان الربا ليس معصية يعد ملحداً خارجاً عن الدين » وقول الاب يوني « ان المرابين يفقدون شرفهم في الحياة الدنيا وليسوا أهلا للتكفين بعد موتهم » [3] . ويقول سان توماس الاكويني : « ان تقاضي الفوائد عن النقود امر غير عادل ، فان هذا معناه استيفاء دين لاوجود له . . . وذلك ان مالا ينتفع به الا باستهلاكه تختلط فيه منفعة الشيء بالشيء ذاته ، فمن يفرض هذا الشيء لايجوز له في الوقت الذي يطالب به أن يطالب بأجر على منفعته ، فانه هو ومنفعته شيء واحد وليس من العدل ان يطالب المقرض بالشيء مرتين»(المسألة (٧٨) المادة الاولى في الخاتمة)[4] فلا يجوز أن يحصل بائع الرغيف الاعلى ثمنه ،كذلك لايجوز حصول المقرض الاعلى ماأقرضه . وذكر الاستاذ ابراهيم زكي الدين بدوي أن الاكويني يعتبر ممثلا لفكرة رجال الدين المسيحيين

---

١) مصادرالحق فى الفقه الاسلامى ١٩٥/٣ .

٢) من الواضح ان النص الاول ليس فيه اى اشارة الى تحريم الربا ، بل هو يدل على أن ترك الربا فضل وزيادة ثواب .

٣) نظرية الربا المحرم ص٤ .

٤) نظرية الربا المحرم ٤ عن السنهورى مصادر الحق ٢١٧/٣ .

الذين كانوا يعلمون الدين واللاهوت والفلسفة في الجامعات في العصور الوسطى.

« وهناك بعض آبـاء الكنيسة شجبوا الربا لانـه يعني حسب قول أحدهم «المضاربة ببؤس الاخرين»[1] وهذا يعكس الطابع الاستهلاكي لقروض العصور الوسطى في اول العهد الاقطاعي .

والحجة التي استعملها القديس (تومـا) لشجب الربا « هي تحليله لطبيعة النقود واعتبارها من السلع التي تستهلك بمجرد الاستعمال » فاذا كانت السلعة مستديمة كالدار مثلا فيمكن بيعها ككل ويمكن بيع منافعهـا كايجارها مثلا . اما اذا كانت السلع تستهلك بالاستعمال كالخبز مثلا فلا يمكن بيع منافعها كايجارها من دون اجازة استهلاكها ، وقد اعتبر القديس تومـا « النقود من السلع التي تستهلك بالاستعمال ومعتبراً الاقراض عملية بيع للنقود والمال المسترد هو ثمن النقود المباعة والفوائد هي بدل استعمالها. ولما كانت النقود من السلع التي لا يمكن فصل استهلاكها (بيعها) عند استعمالها ـ كما ذكرنا ـ فان مايستحقه المقرض هو ثمن المبيع فقط (اي استرداد المال المقرض) دون أن يستحق أية فوائد عن (استعماله) لان المقترض لايستطيع ممارسة هذا الاستعمال دون (استهلاك) للنقود »[2] .

ومن هنا ظهر أن حجة الاكوبني (مخالفة لحجة ارسطو)[3] ولكن الدكتور ابراهيم كبة ذكر في محاضراته (ص ٢٨٦) هامش أول عن كري (ص ٥٧) « أن النصوص الاكوينية نفسها تشير صراحة الى حجة أرسطو وتؤيدها » .

فقد ظهر خطأ هذه العبارة مما قدمنـاه من النص الاكويني وليس مؤيداً

---

١) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي ص ٢٨٥ نقلا عن (كري) ص ٥٥.
٢) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي ص ٢٨٦ نقلا عن (كري) ص ٥٥.
٣) هذا هو الظاهر من النصوص المذكورة آنفاً وليس مآ لهما الى الاتفاق كما ذكر البعض.

لحجة ارسطو ، بل مخالفاً لها (لاسطور) ، فارسطو اعتبر وظيفة النقود اداة للتبادل فقط، أما الاكويني فاعتبر النقود من السلع التي تستهلك بمجرد الاستعمال.

والمسيحية عملت فيما بعد على تضييق منطقة الربا تحت العوامل الاقتصادية فأبيحت الفائدة في بعض الحالات الاستثنائية . وقد اورد السنهوري هذه الاستثناءات عن كتاب (القانون والاخلاق) للاستاذ شكري قرداحي وملخصها:

١ ـ لايجوز للمقرض أن يتقاضى من المقترض تعويضاً عن خسارة اصابته بسبب القرض .

٢ ـ يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقترض تعويضاً عما فاته من ربح بسبب القرض . ويشترط المقرض مع المقترض على ذلك مقدماً والايجاوز التعويض مقدار صافي الربح الذي كان المقترض يجنيه او استبقى ماله بعد خصم ما كان يتكبده من المصروفات للحصول على هذا الربح ، وان يتبين أن المقرض لم تكن عنده وسيلة أخرى للحصول على هذا الربح .

٣ ـ يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقترض ربحاً يسيراً لتأمين خطر الضياع الذي يتعرض له المال الذي اقرضه ، وهذا الاستثناء لم يتم التسليم به الافي آخر القرن الرابع عشر ، نظراً لخطورته ولمخالفته (صراحة) [1] للتعاليم الاولى للكنيسة . ولكن يمكن :أن يقال أن التأمين على خطر الضياع يحصل بالكفالة والضمان وهي طرق مشروعة وصحيحة ،اويحصل بالتأمين لدى شركات التأمين بناءاً على القول بمشروعيتها . اما تقاضي الربح في مقابل الخطر فغير صحيح لان الخطر ليس مما ينتج مالا وليس اداة للكسب فان الكسب له احدى طرق

---

١) اخترنا هذه الكلمة زائدة على معنى التعبير ، حيث أن الاستثناءات كلها مخالفة لتعاليم الكنيسة ، ولكن هذا الاستثناء جعلنا له ميزة الصراحة في المخالفة .

أربع [1] وهي طرق اقتصادية للكسب :

١ ـ انبات الارض واحياء مواتها .

٢ ـ العمل ، وهذان الطريقان طبيعيان للكسب .

٣ـ المخاطرة ونقل البضائع من الامصار الى الامصار، وهذا يقوم به التجار، والمخاطرة هنا بمعنى الايجار وتحمل المشاق ، ويمكن أن تسمى هذه العملية بالايجار لعملية النقل ، أوأخذ الاجرة في مقابل عمل شاق .

٤ ـ الانتظار ،وهذا له طريقان كلاهما الى الفساد ، اولهما : الاحتكار ، فان المحتكر هو الذي يكسب بالانتظار [2] . ثانيهما : نظام الفائدة ، فان كسبه يجيء من الانتظار فقط من غير تحمل تعب العمل مع المخاطرة .

ويمكن أن ندخل الطرق الثلاثة الاول في المعني الأعم للعمل، فان الانبات والاحياء عمل والمخاطرة بهذا المعنى عمل أيضاً، فالطرق الثلاثة الاول للكسب صحيحة والرابع غير صحيح لان الانتظار والخطر ليس مما ينتج مالا .

ثم ان الانتظار قد يكون على قسمين :

اولا : الانتظار الذي يكون معـه احتكار ، فان ارتفاع ثمن السلعة في هذا

---

١) ذكرها محمد أبو زهرة فى مقدمة كتاب نظرية الربا المحرم (ز) .

٢) ان المحتكر لا يكسب بالانتظار، وانما كسبه بالشيء الذى يحتكره، نعم الانتظار قد يكون سبباً لزيادة الكسب ،كما أن بائع الفواكه يكسب بالفواكه ، وقد يكون سبب زيادة الكسب انتظاره الى الغد عند ما تقل الفواكه فى السوق .نعم وردت الروايات الصحيحة فى حرمة الاحتكار عن امور معينة كالحنطة والشعير والتمر والملح والسمن وغيرها ، واما غيرها فلا نص فى تحريم احتكارها . نعم قد يحرم الفقيه احتكار بعض الاشياء مما لا نص فيه اذا ادى احتكاره الى الاخلال بالنظام مثلا .

ملاحظة : ليس غرضنا هو مناقشة ما يجيء من اخطاء فى عبارات البعض ، وانما غرضنا هو عرض فكرة عن الربا عند المسيحية .

المورد يكون منشأه هو الاحتكار ، اي أن الزيادة في السلعة جاءت من الانتظار وبما أن الانتظار ليس مما يكسب مالا فهو طريق غير مشروع .

ثانياً : الانتظار الذي لايكون معه احتكار ، مثال ذلك ماإذا انتظر صاحب الدار اوالسلعة، فارتفع ثمن الدار او السلعة من دون احتكار، فهنا زيادة الثمن انما جاءت على نفس السلعة من دون دخل للانتظار في زيادة الثمن ، لان المنتظر هنا لم يحتكر، ولم يجعل الاحتكار سبباً لزيادة الثمن ، وهذا لابأس به . ولكن الحق أن الانتظار في كلا الموردين قد يكون عاملا مساعداً على زيادة الكسب ، ولهذا فالصحيح أن يقال : ان حرمة الانتظار الاول جاءت من حرمة الاحتكار وعدم حرمة الانتظار الثاني لعدم وجود الاحتكار المنهي عنه .

٤ ـ يجوز للمقرض أن يتفق مع المقترض ، على شرط جزائي يلتزم بموجبه المقترض اذا لم يسدد القرض في الميعاد ، بأن يدفع مبلغاً اضافياً جزاء تأخره عن الوفاء. وهنا كذلك تردد رجال الكنيسة في اباحة هذا الشرط ثم انتهوا الى التمييز بين شرط جزائي مبالغ فيه وهو لايجوز وشرط تهديدي لايجاوز الربح اليسير الذي كانت الكنيسة تسمح به في بعض الحالات، وهو صحيح اذا لم يكن الغرض منه غير حث المقترض على الوفاء بدينه في الميعاد[1] .

أما في الفقه الاسلامي، فالشرط الجزائي صحيح ونافذ مالم يحط بجميع الاجرة ولكن ذلك في الاجارة والبيع لافي القرض ففي موثقة محمد الحلبي قال «كنت قاعداً عند قاض وعنده أبو جعفر (ع) جالس فجاءه رجلان فقال احدهما : اني

---

١) ولكن اذا كان الغرض من هذه الزيادة هو حث المقترض على الوفاء بدينه في الميعاد فيمكن ان يكون تهديداً مالياً لان التهديد المالي وسيلة غير مباشرة للتنفيذ العيني، أما الشرط الجزائي فعلى العكس من ذلك فانه يتصل بالتعويض لا بالتنفيذ العيني . يراجع احكام الالتزام د. عبدالمجيد الحكيم ص٤٦ .

تكاريت ابل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً الى بعض المعادن فاشترطت عليه أن يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لانها سوق اخاف ان يفوتني فان احتبست عن ذلك حططت من الكراء لكل يوم احتبسته كذا وكذا وانه حبسني عن ذلك اليوم كذا وكذا يوماً، فقال القاضي : هذا شرط فاسد وفه كراه ، فلما قام الرجل اقبل اليه ابو جعفر (ع) فقال : شرطه هذا جائز ما لم يحط بجميع كراه »[1] . وضرورة عدم حط جميع الكراء (الأجرة) لانه يصبح نقل المتاع مجاناً فيكون من قبيل الكسب من دون سبب في القوانين الحديثة وهو غير جائز .

٥ ـ يجوز للمقرض أخيراً ان يتقاضى من المقترض فائدة حقيقية عن رأس المال اذا كانت القوانين المدنية او العادات تجيز ذلك، فتكون الفائدة مرتكزة على سند شرعي، فالمقرض يحق له تقاضي هذه الفائدة في نظير الخسارة التي لحقته من المقرض والربح الذي فاته ، ويشترط في هذه الحالة ان تكون الفائدة معتدلة لا مبالغاً فيها، وهناك رأي بقي عند التعاليم الاولى للكنيسة فلم تجز هذه الفوائد ، ولكن الرأي الاول هو الذي تغلب .

وهكذا ضاقت منطقة الربا في المسيحية طبقاً لقوانين الكنيسة فأبيحت الفوائد وذلك تحت ضغط العوامل الاقتصادية ، والقوانين الوضعية التي تلت النظريات الفقهية التي تبرر تقاضي الفوائد(فقالوا ان النقود من حيث هي معدن لاتنتج شيئاً) ولكنها من حيث هي وسائل ائتمان تدخل ضمن عناصر الانتاج ، فالعمل هو العنصر الاول للانتاج ،ولكن رأس المال هو عنصر ثان لا يستغني عنه العمل فاذا كان العمل يستحق جزاءه في صورة الاجر فان رأس المال يستحق ايضاً جزاءه في صورة الفائدة .

وبهذا كسر قانون الكنيسة الذي كان سائداً حتى القرن الثالث عشر ، وكان تقاضي فائدة ما محظوراً بشدة ،ولكن بانتهاء القرن الثالث عشر ابيحت الفائدة .

---

١) الوسائل ج ١٣ باب ١٣ من ابواب الاجارة حديث ٢/ ٢٥٣ .

ويمكن تبين هذا الموقف الشائق من ملاحظات(باكون)التالية « مادام احتياج الناس الى اعطاء المال واخذه كقروض ، وماداموا على كل ذلك القدر من غلظة القلب ، حتى أنهم لايقرضونها مالم يحصلوا على شيء في مقابل ذلك ، فينبغي اذن أن يسمح بالفائدة »[1] .

لكن كلام (باكون) غير علمي بتقريب انه اباح الفائدة لاعتبارات هزيلة ، اذ أن تعاليم الشرع غير تابعة للاعراف ما دام الشرع قد نص عليها بالحرمة ، ومع انهيار سلطان الكنيسة وفصل الدين والفلسفة عن الاقتصاد ، واباحة الفائدة بصفة عـامة في مختلف التشريعات الوضعية وزحف الرأسمالية الاستعمارية وطغيانها ، ومع ذلك كلـه فان النفوس ماتزال متأثرة بتقبيح الربا ومافيه مـن استغلال، بالاضافة الى أن هذه التشريعات الوضعية التي اباحت الفائدة بصورة عامة قـد حرمتها في نطاق معين وجعلت سعر الفائدة محدوداً لاتجيز التجاوز عليه ، وقد صدر قانون في فرنساسنة (١٩٣٥) يجعل من يقترض بسعر للفائدة أعلى من السعر المعتاد مرتكباً لجريمة (الربا الفاحش) وهكذا القوانين الوضعية حددت الفائدة وحرمت الربا المسمى بالربا الفاحش. (ولقد كان المبرزون من رجالات هذا العصر مثل فرنسيس باكون، وسيرجورياتشايلدوسير توماس كلابير، اشدمعارضة لتقاضي معدل فائدة مرتفع من معارضتهم لدفع الفائدة في ذاتها)[2].

٣ ـ الربا عند العرب قبل الاسلام :

أ ـ الربا في الطائف . ب ـ الربا في مكة ج ـ الربا في المدينة .

أ ـ الربا في الطائف : كانت بعض القبائل وهم بنو ثقيف يقدمون القروض

---

١) الاسلام والربا د. انور اقبال قرشي ص٣٣ عن باكون بحث فى الربا .

٢) نفس المصدر والصفحة عن هانى ، تاريخ الفكر الاقتصادى .

الى القبائل الاخرى وهم بنو المغيرة ، وحين يحل موعد السداد كان المدينون يبدون الرغبة في أن يدفعوا مبلغاً اضافياً (وهو الربا) اذا رضوا أن يمهلوهم [1] . والمدين اما أن يدفع دينه ان كان معه مال او أن يستمهله فتكون النتيجة انه لو كان مستحقاً عليه مائة دينار يصبح مطلوباً منه أن يقدم مائتي دينار وهكذا تزداد .

ب ـ الربا في مكة : كانت في مكة تجارة رائجة قبل الاسلام تقوم على التعامل بالربا وكانت الطريقة التي يؤخذ بها الربا في مكة آبان الجاهلية مماثلة تماماً للطريقة السائدة في الطائف فقد كان الدائن حين يحل الموعد المحدد لسداد الدين يسأل عما اذا كان المدين مستعداً لسداد دينة أم انه على استعداد لان يدفع (المبلغ الاضافي) فلو كان لدى المدين القدرة على السداد فانه يدفع تواً والا فقد كان عليه أن يلتمس منحة (مهلة تيسير) لمدة عام آخر ليسدد الدين)[2] . فكانت الطريقة لاخذ الربا مشابهة للطريقة السائدة في الطائف .

ج ـ الربا في المدينة : يقول الخضري «كان الرجل منهم يربي الى أجل ، ثم يزيد فيه زيادة اخرى حتى ليستغرق بالشيء الطفيف مال المديون» . وذكر الرازي «كان الذي يقرض مبلغاً معيناً الى شخص آخر لمدة مقررة يذهب الى مدينه حين يحل موعد السداد فلو كان المدين قد تقطعت به الاسباب لسداد دينه فانه يطلب امهاله زمناً على أن يدفع له (زيادة) معينة ، فيوافق الدائن وهذا مانسيمه بالفائدة المركبة وهو محرم تحريماً قاطعاً في الاسلام»[3] .

٤ ـ الاسلام والربا :

والاسلام حارب الربا محاربة جذرية ، فجاء بالتحريم البات القاطع

---

١) نفس المصدر ص٨٩ عن جامع البيان (تفسير الطبرى) ٤/٥٥ طبعة القاهرة .

٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

٣) نفس المصدر السابق ص ٩٦ ـ ٩٧ عن تفسير البيضاوى ١/١٥٤ .

الذي لايترك مجالا لاي لبس اوتحايل على احكامه لقوله تعالى (وحرم الربا) . بالاضافة الى الاحاديث الكثيرة عن الطريقين (وقد عقدنا باباً للنظر في الربا عند السنة وباباً للنظر في الربا عند الشيعة فليراجع) .

وفي القرآن الكريم آيات لها أهمية خاصة في الربا نوردها هنا وهي تكشف عن رأي الاسلام في الربا : « والذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك اصحاب النارهم فيها خالدون . . . » .

ويظهر من تفسير هذه الاية ان الذي يقول لافرق بين الزيادة في اول البيع وهو الربح وبين ان تكون الزيادة عند المحل لاجل التأخير ، اي يقول انما البيع مثل الربا ، فالله سبحانه وتعالى يقول له : لافرق بين القيام من القبر هادئاً وبين القيام من القبر مصروعاً ، لانكم لم تفرقوا بين الزيادة الطبيعية كما في البيع والزيادة غير الطبيعية كما في الربا فكذلك لافرق بين القيام الطبيعي والقيام غير الطبيعي كقيام المصروع ، فيؤخذ المرابي بالقيام غير الطبيعي كما كان يفعل في الربا الذي هو غير طبيعي .

وقال تعالى « . . . يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لايحب كل كفار اثيم ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا ان كنتم مؤمنين . فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لاتظلمون ولاتظلمون . وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون . واتقوا يوماً يرجعون فيه

الى الله ثـم توفى كل نفس ماكسبت وهم لايظلمون»[1] « يـا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافـاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون . واتقوا النار التي أعدت للكافرين »[2] « فبظلم من الدين هـادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهـم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين عذاباً أليماً » [3] . « وماآتيتم من ربـاً ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله ومـا آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هـم المضعفون »[4] .

وبعد ذكر الايات القرآنية التي تدل على الحرمة الشرعية نتكلم في حرمة الربا من الناحية الاقتصادية . فقد ذكرت الروايات عن أهل البيت عليهم السلام بأن حرمة الربا «لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» وأن « الربا لو كان حلالا لترك الناس التجارات ومايحتاجون اليه فحرم الله الربا لتنفر الناس من الحرام الى الحلال والى التجارات من البيع والشراء » « وعلة تحريم الربا . . . لما فيه من فساد الاموال لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الاخر باطلا . . . وعلة تحريم الربا بالنسيئة لعلة ذهاب المعروف ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الاموال » [5] .

وذكر فخرالدين الرازي في مؤلفه التفسير الكبير فقال :

١ ـ ان التعامل بالربا (يستوجب ابتزاز ثروة شخص آخر دون مقابل او

---

١) الايات السابقة واللاحقة من سورة البقرة ٢٧٦ـ٢٨٢ .

٢) الايتان من سورة آل عمران ١٣٠ـ١٣١ .

٣) الايتان من سورة النساء ١٦١ـ١٦٢ .

٤) الاية ٤٠ من سورة الروم .

٥) الوسائل ج١٢ باب ١ من ابواب الربا ٤٢٣ـ٤٢٦ .

اعتبار شرعي ، فالشخص الذي يغتصب هذا انما يفعل ذلك دون مقابل يقدمه ، ويصل هذا الى الاستغلال ويفضي بالمدين الى الفقر وهذا ظلم بين ويقول النبي (ص) في معنى حديث : ان مال الانسان محرم على غيره تحريم دمه عليه. وعلى هذا فان ابتزاز الثروة دون اعتبار شرعي محرم)[1] .

وقد يقال : ان هذا المال الذي يقدمه الدائن الى المدين يستطيع أن يستفيد منه باستثماره في عمل ، فلا وجه لتحريم هذا المال الاضافي .

ويرد على هذا : ان الدائن لو استغل ماله في عمل ما بدلا من اقراضه فليس من الضروري أن يستخلص منه ربحاً دائماً ، ومحتمل جداً أن يكابد خسارة من وراء عمله فيخسر ماله وعمله الذي بذله معه ، على أن الدائن اذا استثمر امواله في العمل فانه يعمل على ايجاد الربح فيكون الربح في مقابل عمله ، بخلاف عملية الربا فليس هناك عمل يذكر ابداً . على أن حصول الدائن على ربح من الاستثمار ليس مؤكداً في حين أن الربا (وهو المبلغ الاضافي) الذي يحصل عليه الدائن من المدين مؤكد .

٢ ـ ان الدائن اذا اخذ الفوائد واصبح ايراده من هذا الطريق فانه يمتنع من القيام بأي عمل اومهنة، فانه يفضل أخذ الفائدة على القروض المالية والمؤجلة من أن يعمل بتجارة ما أوحرفة تجره الى العمل. وهذا بطبيعة الحال يضر بالمصلحة العامة، لان من الحقائق المقبولة أن الدولة لا تستطيع أن تحقق تقدماً بدون اعمال أو تجارة أو فنون .

٣ ـ لو اعلن أن الفائدة مباحة ، فان الناس لكثرة احتياجاتهم يقترضون باي معدل كانت الفائدة، والقرض بفائدة يكون سبباً لوضع نهاية المتعاطف وساب التراحم والترابط .

---

١) الاسلام والربا ص٨٠ .

٤ـ كذلك يحتمل أن يربح المدين ويفتقر الدائن، فلو كان الربا امراً مشروعاً لجد الغني في طلب مال الفقراء .

٥ ـ ان نواه القرآن الكريم لا لبس فيها، فلا نقدم المبررات للنواه القرآنية فان عقل الانسان قاصر عن ادراك علل الاحكام الشرعية ، والاشياء التي يدركها عقل الانسان لا تعدو أن تكون حكمة الحكم او جزء الحكمة ،فالتبريرات العقلية ليست صحيحة لعدم ادراك العقل علة الحكم . نعم من الاحكام ما بينت العلة فيها فيمكن أن نعمل على ضوء العلة المذكورة . وهذه النقطة الخامسة مرتبطة بالتحريم الشرعي لا الاقتصادي .

٥ ـ الربا فى العصر التجارى : ١٥٠٠ ـ ١٧٠٠

كانت سياسة الدول توجه الى جمع الذهب والفضة، وقد عرف التجاريون المال برأس المال فهو «عامل انتاج يقف على قدم المساواة مع الاراضي ويعتبر في بعض الاحيان ثروة مصنوعة تختلف عن الثروة الطبيعية وأن الفائدة عن رأس المال كانت ثمناً لتأجير المال كتأجير الارض تماماً » [١] .

وقد كان التجار الاولون يدافعون عن معدل الفائدة المنخفض لاجل تشجيع التجارة (فكتب سير توماس كليبر، معارضاً آراء (مان) مقالين أيد فيهما وضع معدلات اقل للفائدة ، وقد نشر ابنه بحثاً هاجم فيه الربا) وكتب السير جوزيا تشايلد « فقد اثبت أن معدل الفائدة المنخفض هو بمثابة الام الطبيعية للاقتصاد المعتدل والصناعة . . . » [٢] فالفائدة في هذا العصر التجاري قد ابيحت ولكن الاختلاف وقع في سعر الفائدة، فنرى جماعة يدافعون عن سعر الفائدة المنخفض وجماعة يريدون ارتفاع سعرها، ولكن صدور قانون بتخفيض معدل الفائدة لا يكون

---

١) الاسلام والربا ص ٣٤ عن ا. ف. هنشنر :الاسلوب التجارى المجلد الثانى ص ٢٠٠.
٢) نفس المصدر ص ٣٥ .

ذا أثر اذ أن الذي له اثر واضح هو تحريم الفائدة تماماً ، اما مع اباحتها فلا جدوى في اتخاذ أي وسيلة لاتزان الاقتصاد .

٦ ـ الربا أو الفائدة والنظرية الاتباعية (الكلاسيكية) :

ان الفائدة حسب رأي (سميث وريكاردو) هي التعويض الذي يدفعه المقترض عن الربح الذي كان يمكن أن يحققه باستثمار ماله . فالفائدة حسب رأي هذين هي المكافأة او الاغراء الذي يدفع عن المدخرات . وعبر بعض الاقتصاديين الانجليز (ناسوسينيور) عن سبب الفائدة (بالزهد) ، ولكن (مارشال) استبدل بكلمة الزهد كلمة (الانتظار) نتيجة الاعتراضات ضدها .

وخلاصة النظرية الاتباعية المفائدة : كما فسرها (مارشال)«أن معدل الفائدة يتحدد عند نقطة تقاطع الطلب مع خطوط عرض المدخرات ، فان كان عرض المدخرات اكبر من طلب المدخرات بغرض الاستثمار يهبط معدل الفائدة ويزداد الاستثمار الى أن يتم الوصول الى توازن بين المدخرات والاستثمار، وكذلك ان كان طلب المدخرات اكبر من المعروض منها ، فان معدل الفائدة يرتفع ويقل الاستثمار الى أن يتم اعادة التوازن بين الاثنين »[1] .

وهناك عدة اعتراضات للنظرية الاتباعية نذكرها فيما بعد في فصل آخر ان شاءالله مع مناقشات لها .

٧ ـ الربا في النمسا (نظرية الفائدة النمساوية) :

تعرف نظرية الفائدة النمساوية بنظرية (آجيو) اونظرية اختيار الزمن وهي من وضع (بوم بافرك) : والفائدة عنده تعتبر ظاهرة مقايضة ، اذ أنه يجد سبب

---

١) نفس المصدر ص٤٠ .

الفائدة في الحقيقة هو كون البشر يفضلون السلع الموجودة حالياً على السلع التي تماثلها نوعاً وعدداً في المستقبل وفرق السعر بين السلع الحالية وسلع المستقبل يعرفه بكلمة (آجيو) ونضرب لذلك مثلا : يقترض شخص (١٠٠) دينار الان على أن يعيدها (١٠٥) دينار بعد سنة ، فهو مقايضة مال حالي بمال مستقبل ، اذ أن (١٠٥) دينار التي يعيدها بعد سنة تعادل (١٠٠) دينار التي اقترضها حالا . ويقدم (بوم بافرك) ثلاثة اسباب لتفضيل الناس السلع الحالية على السلع المستقبلة : ١ ـ بخس قيمة المستقبل ويرجع هذا الى : أ ـ انعدام التصور ، ب ـ ضعف الارادة ، ج ـ عدم الأطمئنان الى الحياة . . . الخ .

٢ ـ المحتاجون حالياً يفضلون الثروة الحالية على ثروة المستقبل .

٣ ـ (التفوق الفني للسلع الحالية ، وهذه السلع قد تستخدم تواً لانتاج مزيد من الثروة . وبوسعنا فنياً أن نقول ان الانتاجية الهامشية للسلع الحالية اعظم من الانتاجية الهامشية لسلع المستقبل ، ومن هنا يعتبر (بوم بافرك) الفائدة ضرورية اقتصادية) [١] .

وقال المودودي في هذا الشأن لتوضيح الشبهة « ان المال الذي يحصل اليوم نافع قابل للاستعمال فعلا فهو من جهة فوق المال الذي سيحصل يوماً في المستقبل » [٢] .

وسنناقش هذه الشبهة في فصل قادم انشاء الله حيث اننا جعلنا هذا الفصل تمهيداً للبحث فعرضنا فيه عرضاً تأريخياً للفائدة .

٨ ـ الربا عند كينز :

يصل كينز بعد أن يناقش طويلا الى نتيجة مهمة هي «أن معدل الفائدة ظاهرة

---

١) نفس المصدر ص٥٢ .

٢) الربا المودودى ص١٩ .

نفسية الى حد كبير» الا أنه بعد ذلك بصفحة يقول فيها «لعله من الجائز أن يكون اكثر دقة لو قال ان معدل الفائدة تقليدي الى حد كبير اكثر من كونه ظاهرة نفسية الى حد كبير لان قيمة الفعلية يتحكم فيها الرأي السائد عن ماهية قيمته بدرجة كبيرة » [1] .

فكينز يرى أن الفائدة ليست ظاهرة نفسية وانما هي تقليدية ، فاذا قال الاقتصاديون او علماء الدين ان الفائدة محرمة أصبحت محرمة عندهم واذا قالوا مثلا انها محللة ومن ضروريات الحياة اصبحت محللة عندهم ومتعارفة فهي تقليدية لا ظاهرة طبيعية خاضعة للحجج والاقناع ، فاذا اقتنع الناس أنها غير مرغوب فيها كانت محرمة واذا اقتنعوا أنها ضرورة في التجارة او الحياة أصبحت متعارفة عندهم . وفي منتصف كتاب كينز تحت عنوان «ملاحظات على طبيعة رأس المال» نراه يقترب من وجهة النظر الاسلامية فيسلم بأن معدل الفائدة في مجتمع حسن الادارة قد يكون صفراً وفي وسع الناس أن يكتسبوا المال من العمل فيقول «ان مجتمعاً حسن الادارة مزود بالموارد التكنيكية الحديثة لا يتزايد فيه السكان بسرعة ينبغي أن يكون قادراً على خفض الكفاءة الهامشية لرأس المال في توازن الى مستوى الصفر تقريباً خلال جيل واحد حتى يمكننا أن نصل الى ظروف مجتمع شبه مستقر حيث لا يكون التقدم والتغير الا نتيجة للتغيرات الفنية (التكنيكية) والذوقية والسكانية والمذهبية مع بيع منتجات رأس المال بسعر يتناسب مع العمل » [2].

وفي النظرية العامة لكينز ترجمة (نهاد رضا) عبارة مشابهة للعبارة المتقدمة وهي « تستطيع الجماعة المحكومة حكماً صحيحاً والمجهزة بالموارد التقنية الحديثة ، والتي لا يزداد عدد افرادها بسرعة تستطيع خلال جيل واحد أن تخفض

---

١) الاسلام والربا ص٦٣ عن كينز .

٢) المصدر السابق ص ٦٥ عن النظرية العامة ص٢٢١ .

فعالية الرأسمال الحدية الى مستوى توازن قريب من الصفر، وعليه تتحقق الشروط التي تميز الاقتصاد المستقر تقريباً »[1] .

فكينز هنا قد اقترب كثيراً من الوجهة الاسلامية لانه قال ينبغي أن يكـون المجتمع قد خفض مستوى الفائدة الى الصفر وهي الوجهة الاسلامية حتى نصل الى ظروف مجتمع شبه مستقر الا أنه قال هذه مع شروط اشترطها ، ويمكن أن نقولها من دون وجود لهذه الشروط اعتماداً على التحريم القاطع الذي ذكره القرآن الكريم ، فاننا لانعرف علة التحريم في القرآن الكريم لان العقل البشري قاصر عن ادراك علة الحكم .

٩ ـ رأى ماركس فى الفائدة :

ويمكن أن نعرف رأي ماركس في الفائدة من نظريته العامة في القيمـة ، ولابأس باستعراض ملخصها : ان (الريكاردو) نظريته التي اشادها قبـل ماركس واقام صرحها وهي القائلة : ان العمل البشري هو جوهر القيمة ، فالقيمـة تقدر على اساس كمية العمل المتجسد فيه، وتتفاوت قيم الاشياء بتفاوت العمل المبذول في ايجادها. وقدنوه عن هذه النظرية عدد من الاقتصاديين كالفيلسوف الانجليزي (جون لوك) وأخذبها (ادم سميث) في حدود ضيقة اي في مجال الجماعات البدائية فقط .

ثم جاء (ماركس) بعد (ريكاردو) وصاغ النظرية المتقدمة في اطار فكري خاص ، وكلاهما ادركا أن العمل في بعض الجوانب لايحـدد القيمـة كما في حالات الاحتكار التي تنعدم فيها المنافسة فتتضاعف قيم السلع وفقاً لقوانين العرض والطلب في حين أن العمل المنفق عليها لايتغيير . بالاضافة الى انهما وجدا أن

---

١) النظرية العامة فى الاقتصاد/جون . م .كينز ترجمة (نهاد رضا-) ص ٢٠٣ .

العمل البشري يتفاوت في الكفاية فعمل العامل الذكي النشيط لايمكن أن يساوي عمل العامل البليد البطيء ، فجعلا لنظريتهما استثنائين :

١ ـ أن تكون المنافسة شرطاً اساسياً للنظرية .

٢ ـ أن يكون العمل ضرورة اجتماعية .

(وريكاردو) بعد أن وضع نظريته كان مضطراً الى ابعاد الارض ورأس المال عن عملية تكوين القيمة، لان الارض ورأس المال ليسا بعمل حتى يكونا القيمة. وكان الاقتصاديون قبل (ريكاردو) يفسرون (ريع الارض بأنه هبة من الطبيعة تنشأ من اشتراك الارض مع الجهود الانسانية في الانتاج الزراعي وبالتالي في تكوين القيمة التبادلية المنتجة)[1] . وهذا يدل على أن العمل ليس الاساس الوحيد للقيمة .

أما (ريكاردو) فقد رفض هذا التفسير للريع لانه لاينسجم مع نظريته القائلة بأن العمل اساس القيمة «فقرر أن الربح نتيجة للاحتكار فالاشخاص الذين سيطروا على الجزء الاكثر خصباً من الارض يحصلون على ريع نتيجة لاحتكارهم واضطرار الاخرين الى استثمار الاراضي الاقل خصباً»[2] . أما رأس المال فذكر أنه ليس الاعملا متجمعاً لينفق من جديد في سبيل الانتاج . الاأنه اعتبر (من المنطقي أن تباع السلعة بسعر يعود بعائد صاف لمن يملك رأس المال ، وفسر ذلك بفترة الوقت التي تمضي بين الاستثمار وظهور المنتجات للبيع) فقداعترف بأن الزمن عامل آخر لتكوين القيمة التبادلية الا أن هذا يعتبر من (ريكاردو) تراجعاً عن نظريته القائلة بأن العمل اساس القيمة .

أما ماركس عند معالجته لعناصر الانتاج المشتركة مع العمل في الانتاج فأقر الريع العقاري حسب تفسير ريكاردو له ، الا أنه هاجم ريكاردو بمنطقية

---

١ ـ ٢) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر ص١٥٣ ـ ١٥٤ .

الربح الرأسمالي على اساس نظرية القيمة الفائضة .

فماركس : أخذ يدلل على جوهر القيمة ، فقد فرق بين القيمة الاستعمالية، والقيمة التبادلية وذكر أن السرير والثوب من السلع ، فيهما قيمة استعمالية معينة تختلف حسب اختلافها في نوعية المنفعة التي يجنيها الانسان منها . « ولكل واحدة من تلك السلع قيمة من نوع آخر ، فان السرير الخشبي الذي ينتجه الصانع كما يمكن أن ينام عليه — وهذا مايحدد قيمته الاستعمالية — كذلك يمكنه أن يستبدله بثوب يلبسه . وهذا يعبر عن القيمة التبادلية ، فالثوب والسرير بينما كانا متناقضين في منافعهما وقيمتهما الاستعمالية نجد أنهما يشتركان في قيمة تبادلية واحدة »[1] والمعادلة هذه تعني انه يوجد (في شيئين مختلفين : السرير والثوب ، شيء مشترك بالرغم من اختلاف منافعهما وموادهما . فالشيئان هما اذن مساويان لشيء ثالث ليس في ذاته سريراً ولا ثوباً، وهذا الشيء الثالث لايمكن أن يكون خاصة طبيعية او هندسية للبضائع لان خصائصها الطبيعية لاتدخل في الحساب الا بقدر ما تمنحها من منفعة استعمالية ، ولما كانت القيم والمنافع الاستعمالية في الثوب والسرير مختلفة ، فيجب أن يكون الشيء الثالث المشترك بينهما امراً غير القيم الاستعمالية ومقوماتها الطبيعية ، فاذا اسقطنا من الحساب هذه القيم وطرحنا جميع الخصائص الطبيعية للثوب والسرير لايبقى بين ايدينا الا الصفة الوحيدة التي تشترك فيها السلعتان وهي العمل البشرى)[2] .

وهكذا ينتهي تحليل عملية التبادل الى أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية .

وتنتقد هذه النظرية من جوانب شتى :

١ — (ان الثمن السوقي لايطابق مع القيمة التبادلية الطبيعية التي يحددها

---

١) اقتصادنا ص١٥٥ .

٢) اقتصادنا ص١٥٥ عن رأس المال ج ١ ق١ ف ١٠ ص ٤٤ — ٤٩ .

القانون الانف الذكر الا في حالة معادلة العرض والطلب)[1] ولكن اذا اختل قانون العرض والطلب وسمحت للسلعة أن يزيد ثمنها عن قيمتها بسبب قلة العرض وزيادة الطلب ، فقوانين العرض والطلب تستطيع أن ترفع الثمن اوتخفضه ، وبكلمة اخرى تجعله مناقضاً للقيمة الطبيعية ، الاأنها لاتسمح لهذا الارتفاع أن يتزايد بشكل غير محدود كما في الجوراب فمهما تحكمت فيه قوانين العرض والطلب لاتتمكن من رفع ثمنه الى ثمن السيارة . وكذلك لاتنطبق النظرية على حالات الاحتكار، لان القيمة تحدد وفقاً لقوانين العرض والطلب التي يتحكم فيها المحتكرون، وكذلك لاتنطبق على بعض الوان الانتاج الفني كاللوحة بريشة الفنان المبدع فيكون ثمنها مرتفعاً رغم الظآلة النسبية لكمية العمل فيها . فنرى أن قانون القيمة القائم على اساس العمل يتوقف على المنافسة و على كون السلعة نتاجاً اجتماعياً لانتاجاً فردياً كاللوحة الفنية .

٢ ـ (ان الحقائق الواضحة عن الحياة الاقتصادية تعبر دائماً عن ظواهر تناقض تماماً النتائج التي تؤدي اليها النظرية الماركسية ، فان من نتيجة هذه النظرية :أن الارباح المكتسبة تختلف من مشروع الى آخر تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلال الانتاج ، دون أن يكون لكمية الالات والادوات أثر في ذلك، لانها لاتضفي على النتائج أية قيمة اكثر مما تفقده)[2] فلم توجد امثلة حتى يبرهن ماركس على صحة نظريته فحاول أن يبرهن عليها بصورة تجريدية، فلما جاء الى نتائج الواقع المقلوبة ضد نظريته فقرر أن النتائج (لم توجد مقلوبة نتيجة لخطأ النظرية التي يؤمن بها وانما هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي

---

١) اقتصادنا ص ١٥٦ .

٢) اقتصادنا ص ١٥٧ .

الذي يضطر المجتمع الى الانحراف عن قانون القيمة الطبيعي)[1] .

٣- ماذا تقول الماركسية عن الامر المشترك بين انتاج جماعي وانتاج فردي مثل الخط الاثري للفرد مع نسخة مطبوعة من كتاب كبير مثلا ، فهل يمكن أن يكون الامر المشترك هو كمية العمل المنفقة فيها؟ كلا لانا نعلم أن العمل المتجسد في الخط الاثري أقل بكثير من العمل المتجسد في نسخة مطبوعة لكتاب كبير ، وقد استثنت الماركسية السلع الاثرية والفنية من قانون القيمة الا أننا نطالبها بتفسير الامر المشترك بينهما كما في السرير والثوب .

ومن هنا نبرهن (أن هناك امرأ مشتركاً بين السلع التي يجري بينها التبادل في السوق غير العمل المتجسد فيها ، وأن هذا الامر المشترك موجود في السلع المنتجة انتاجاً فردياً ، كما يوجد في السلع التي تحمل طابع الانتاج الاجتماعي)[2] فلماذا لايكون هو المصدر الاساسي للقيمة التبادلية .

٤ - (تناقض القانون مع الواقع الطبيعي الذي يعيشه الناس ، فان الكمية الواحدة من العمل الزراعي قد تنتج قيمتين مختلفتين تبعاً للطريقة المتبعة في تقسيمها على الاراضي المتنوعة)[3] ، فان الطاقة لاتتغير ، وانما القيمة المضاعفة مدينة للدور الايجابي الذي تلعبه الارض نفسها في تنمية الانتاج وتحسينه .

٥ - ان انخفاض القيمة التبادلية للسلعة تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية ، فهي تفقد جزءاً من قيمتها التبادلية بالرغم من احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي . وهذا أقل مايمكن أن يقال في النظرية .

ويظهر مما تقدم رأي ماركس في الربا من نظريته القائلة بأن العمل اساس

---

١) اقتصادنا ص ١٥٧ .

٢) اقتصادنا ص١٥٩ ، ١٦٠ .

٣) اقتصادنا ١٥٩ ، ١٦٠ .

القيمة ، فانه لايرى لغير العمل قيمة تذكر، فلابد أن يقول بتحريم الفائـدة ، لان المال حينئذ ليست له قيمة في مقابله وانما القيمة في مقابل العمل المبذول لا المال، فيرى أن الفائدة غير صحيحة لانها تكون في مقابل المال ، وهو لايقر هذا .

والفرق بين الاسلام ورأي ماركس :

ان الاسلام يرى للمال كمية من الربح، لان صاحب المال هو مالك السلعة التي اتجربها العامل ، فان هذه السلعة وان ازدادت قيمتها بعمل العامل كالاعداد بين ايدي المستهلكين والنقل وماشاكل ذلك الاأنها تبقى ملكاً لصاحب المال (لان كل مادة لاتخرج عن ملكيتها لصاحبها بتطوير شخص آخر لها)[1] .فالاسلام يرى أن للمال ربحاً اذا شارك العمل كمافي عقد المضاربة الذي شرعه الاسلام.

و يختلف الاسلام عن الرأسمالية بتبريرها الفائـدة نتيجة للمخـاطرة او للتعويض عن المخاطرة اومكافأة لصاحب المال على مقاومته لمخاوفه من دون بذل عمل الى جانب المال، فالاسلام لايجيز الفوائد من دون بذل عمل كمافي الربا، ويجيز الفوائد أي الربح مع بذل عمل معه . بينما ماركس لايعترف حتى بهذه الحصيلة، لانه لايرى للمال أية قيمة ذاتية وأن العمل هو اساس القيمة التبادلية .

كيف نشأت المصارف الربوية ؟ اوكيف نشأ الربا ؟ :

نستعرض هنـا سير الربا في ظل النظام القـائم لنرى كيف نشأ الربا حتى انتهى الى ما عليه الان ، فالربا قدمر بمراحل عديدة هي :

١ ــ أن المصارف القائمة الان على العمليات الربوية كان عملها منذالبدء هو قضاء حاجة الناس في تبديل عملة بعملة أخرى ،والارتزاق عن هذا الطريق فكان لابد لهم من ادخار مقدار من النقود بعملات مختلفة ،وهذا يحتاج بالطبع

---

١) اقتصادنا ص١٥٩ ، ١٦٠ .

الى صناديق حديدية واقفال محكمة تدخر فيها الاموال لكي تسلم من السرقة . (وفي عهد الاغريق كانت المعابد هي المصارف التي يودع فيها الافراد او الدويلات الاغريقية اموالهم سواء كانت من الذهب او الفضة لتكون بمأ من من السرقة او الضياع . ولم تكن تعطي هذه المعابد فوائد للنقود المودعة لديها)[1] .

٢ ـ وعندما وجدت الصناديق الحديدية والاقفال المحكمة عند هؤلاء الذين يبدلون عملة بعملة اخرى ، أخذ الاقطاعيون واصحاب الاموال يفكرون في توديع اموالهم عند هؤلاء الصيارفة ، لانهم يملكون مكاناً مأموناً لحفظ هذه الاموال ، فبدأوا يودعون الاموال عندهم لكي تحفظ في صناديقهم بدلا عما كان يصنع فيما سبق من دفن الاموال في جوف الأرض او الحائط ، وكان هؤلاء الصيارفة يأخذون الاجرة على هذا الحفظ تختلف قلة وكثرة حسب اختلاف المال المستودع ، وكان هذا الصيرفي يكتب ويعطي كل من يودع عنده شيئاً من المال سنداً يصرح فيه أن من يحمل هذا السند له كذا وكذا من المال وديعة عنده ، ثم أخذت هذه السندات تقوم مقام الذهب نفسه ، فالتعامل بالسندات أسهل على الناس من استرداد الذهب نفسه .

٣ ـ ثم رأى هذا الصيرفي بحسب تجارته أن مايودع عنده لايسترجع منه أزيد من العشر عادة ، وتبقى تسعة اعشار المال رابطة في خزائنه ، بل قد يكون مايسترجع اقل من ذلك الى أن يصل الى نسبة واحدة من مائة ، وذلك عندما لاتوجد الحروب بين الاقطاعيين التي تكلفهم سحب شيء من اموالهم وصرفها فأخذ الصيارفة يقرضون تسعة اعشار الودائع الى التجار مع أخذ الفائدة على القرض نفسه ، بالرغم من أنه لايملك هذه الاموال (بل كان هولاء الصيارفة يتقاضون اصحابها الاجرة لحفظها في جانب ، ويعطون غيرهم قروضاً بالربا في

---

١) النقود والبنوك في البلاد العربية فؤاد مرسى ص٣٠ .

الجانب الاخر)[1] . وكانت هذه العملية تتم من دون أن يعلم صاحب المال أن ماله قد تصرف فيه من قبل الصيرفي ، وهذه مخالفة بالاضافة الى أن صاحب المال لايرضى بهذا العمل الذي يتم على ماله وهي مخالفة أخرى .

واكثر من ذلك فان الصيارفة بدأوا يقرضون الناس ماكانوا يخلقون على قوة الذهب الموجود عندهم من سندات ورقية بدل اقراض الذهب نفسه ، لان السندات تقوم مقام الذهب في المعاملات ولايسحبون الانادراً حيث يحتاجون الى استهلاك عين المال لمصرف الزواج ونحوه ، فهم لايخلقون مقابل قوة الذهب سندات فحسب ، بل خلقوا مقابل قوتها تسعين سنداً ورقياً مزوراً . وسعر الفائدة يختلف حسب قانون العرض والطلب كماهو الحال في سائر السلع .

ان هذه الاعمال التي يعملها الصيارفة لاشك في أنها خداع سافر ، وبهذا الخداع والتزوير خلق الصيارفة (٩٠ في المائة) من المال لانفسهم بصورة عملة لم يكن لها شيء من الاساس اصلا واصبحوا اصحابها ،وبدأوا يقرضونها على المجتمع بصورة الديون ويتقاضون عليها الربا بسعر ١٠ في المائة و ١٢ في المائة او أقل من ذلك . بالاضافة الى أنهم ماكسبوا هذا المال بجدهم اونالوا عليه حقوق الملكية بالطرق المشروعة (بل لم يكن هومالا في حقيقة الامر حتى يسوغ لهم بموجب أي مبدأ من مبادى الاخلاق اوالاقتصاد والقانون أن يروجوه في السوق ادارة للتبادل وينالوا به المرافق والخدمات من الجمهور)[2] .

والمستغرب من رجال الفلاسفة والادب والفن والحكومات كانت تشن الغارات على من يتساءل عن مصدر ثروة اي صيرفي ، بل واكثر من ذلك جاء القانون بنفسه يعترف بمشروعية اموالهم وجاءت الحكومات فاعترفت بأن

---

١) الربا المودودى ص٦٤ .

٢) الربا المودودى ص٦٦ للتوسع وما بعدها .

لهؤلاء الصيارفة حقاً في اصدار الاوراق المالية حتى اصبحت أوراقهم التي يصدرونها تجري في التجارة والصناعة بصفتها اوراقاً نقدية واداة للتبادل مشروعة[1] . ولكن مع هذا « كان هؤلاء الصيارفة موضع ازدراء الكافة ، وكان مأواهم في كل مدينة في الحي اليهودي المنعزل عن المجتمع »[2] .

٤ - ثم جاء دور الصناعات الكبيرة والمشروعات الضخمة من قبيل استخراج النفط ونحو ذلك واحتاج اصحابها الى اموال هائلة لانجاز المشروع ولايمكنهم جمع المال من الناس بسلطتهم جبراً وقهراً عليهم ، لان ذلك خلف منطق الرأسمالية والحرية المفروضة كما لايمكنهم جمعها عن طريق التبرعات اذالناس قدتربوا على عقلية المصلحة الخاصة ،وكل واحد انما تعاون واشترك في امضاء قوانين الرأسمالية وانجازها بدافع من مصلحته هو فمتى يسوغ لهم بذل المال في مشروع مجاناً بداع التبرع مثلا ؟ فتقدم الصيرفي في هذه المرحلة واستطاع أن يجمع فاضل اموال الناس ففتح باب أخذ المال من الناس بعنوان الاقتراض مع اعطاء الفائدة بدلا عما كان يصنعه سابقاً من أخذ الودائع مع تقاضي الأجرة على حفظ المال ، فأخذ الناس يدفعون اليه فاضل اموالهم بل أخذوا يحبذون الضغط على انفسهم في المعيشة حرصاً على أخذ الفائدة، وهذا الصيرفي أخذ يقتصر في اعطاء الفائدة على قدر ممكن من الفائدة التي تفي بجلب اموال الناس ، ثم يعطي هذه الاموال الهائلة الى اصحاب تلك المشروعات مع أخذ الربا .

وهكذا استطاع المرابي سحب ثروة البلاد الى جيبه واعطى فوائد عليها فتحكم بثروة البلاد وحفظ مستواه الاقتصادي بأموال غيره ،لان الاموال قد انهالت

---

١) الربا المودودى ص٦٦ وما بعدها .

٢) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية د . محمد عبدالله العربى ص٩٢

عليه بدلا من أن تتجه الى اعمال الاقتصاد وشؤون المدنية، فيأخذ المال بفائدة قليلة ويقرضه بفائدة كبيرة. (وهذه الواسطة بين الاموال وبين الاستثمار تبطيء من عملية النشاط الاقتصادي)فلو تمكنا من ازالة هذه الواسطة وجعلنا الاتصال بين اصحاب الاموال واصحاب المشروعات مباشرة لساعد هذا على تنشيط الاقتصاد، اذ يقلل مـن العمليات المبطئة للنشاط كتوفر المال عند المرابى وعـدم اقدام صاحب المشروع اليـه لزيادة الفائدة ، اوعدم اعطاء اصحاب الاموال اموالهم الى المرابي وارتباط أصحاب المشروعات بـه لقلة الفائدة . فالاولى ازالة المرحلة المتوسطة .

واذا بقيت هـذه المرحلة المتوسطة فطبيعي مـالهذا الوضع الغريب من تفريق بين الناس، وقد وزعوا الى جانبين، الجانب الاول : وفيه جميع اولئك الاهالي الذين يعملون في مزارع الاقتصـاد ولايتوقف انتـاج البلاد الثقافي والاقتصادي الا على جهودهم ومساعيهم .

والجانب الثـاني : اولئك القليلون المتوقف على مائهم ـ وهو المال ـ ري المزارع كلها . ولكن اصحاب الماء أبوا التعاون مع العاملين في المزارع بالرفق والعدل ، بـل على العكس تعاونوا معهم على سلب بقية اموالهم عـن طريق الربا .

ونذكر هنا فقرة للمودودي في تصوير منصب الرأسمالي لننتفع بهـا اولا ولنتفكه بها ثانياً يقول : « ان الوضع الجديد قدطوى عصر حكم كل من القلم والسيف ، والقى بمقاليد الحكم كلها الى (ديوان حسابات الرأسمالي) وجعل في أنف الجميع ـ بمـا فيهم الفلاحون والعمال ومؤسسات التجارة والصناعة الكبيرة والدول والحكومات القومية ـ خطاماً غيرمرئي قبض الرأسمالي على

جانبه وبدأ يقودهم به حيث يشاء »[1] .

وقد رأينا ما لهذا الدور من مساواة غريبة بين الناس ، ولـو أننا طبقنا في مكان آخر قانون الشركة في التجارة بدلا من الودائع الربوية وذلك بأن يكون نفس الصحاب الاموال يشتركون في ذلك المشروع او تلك الصناعة او المؤسسة ، لهم مالصاحب المشروع من منـافع وعليهم ماعليه من خسـائر لحصلت نفس الفوائد وتقدم المشروع ، ولم تحصل تلك الاضرار الهائلة .

والخلاصة :

ان المرابين بالرغم من أنهم طفيليون على مائدة اموال النـاس والمترقب أن يكون حظهم اقـل من حظ اصحـاب الموائد أنفسهم ، اصبح حظهم اكثر وذلك لان نفعهم مضمون سواء ربحت التجارة اوخسرت ، فكأن المال تلقـائياً ينمو بمضي الزمن عليه في ذمة الناس بلا حاجة الى أي عمل من قبل صاحب المال ! ! .

وقد ذكروا أن هناك كتابـاً اصدره احد العلماء الفرنسيين الاحرار «كتـاب لم يكد يخرج مـن المطابع سنه (١٩٥٥) حتى استولى عليه هـذا الاخطبوط (اصحاب المصارف الربوية) وأبادجميع نسخه الاعدداً قليلا أفلت من قبضته»[2] وعنوان هذا الكتاب « الماليون وكيف يحكمون العالم ويقودونه الى الهاوية» ذكروا ان فيه ادلة كثيرة ووثائق ثابتة تثبت بالبرهـان أن كل المحن والكوارث هي من صنع اصحاب المصارف المرابين .

ويشير الكتـاب نفسه في مقدمته الى كتاب آخر يقول عنه الدكتور محمد

---

١) الربا للمودودى ص ٧٠-٧١ .

٢) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية د محمد عبدالله العربى ص٩٢ .

عبدالله العربي بحثت عنه سنوات متتالية وفي كل مكان فلم أجد له أثراً ، ولعل الاخطبوط قد أباده أيضاً، والكتاب عنوانه « فرنسا اليهودية امام الرأي العام » « ونقتبس من هذه المقدمة كلمة لمؤلف هذا الكتاب الثاني . . . لانها صورة دقيقة وموجزة لنفوذ البنوك العالمية الحديثة» وهي :«ان الذي يلفت النظر في عصرنا ليس هو فقط تكدس الثروات في أيدي قليلة واحياناً بأساليب فاجرة، بل هو على الاخص تكدس قوة هائلة تتمثل في سيطرة اقتصادية لاضابط لها ولاقيد ، سيطرة تصول بها فئة قليلة ليسوهم في الغالب ملاك المال ، بل مجرد مستودعين له ، ولكنهم يديرونه ويتصرفون فيه كما لو كانوا املاكه بالفعل » ، « انها لقوة هائلة تلك القوة التي يصول بها هؤلاء في سيطرتهم المطلقة على المال ، وعلى الائتمان اي الاقراض الذي يوزعونه بمحض مشيئتهم المطلقة فكأنهم بذلك انما يوزعون الدم اللازم لحيوية الجهاز الاقتصادي بكل اوضاعه، فاذا شاءوا احرموه دم الحياة فلا يستطيع أن يتنفس ، واذا شاء واقدروا مدى انسيابه في جسم هذا الجهاز ، والتقدير الذي يتفق مع مصالحهم الذاتية » . « ثم ان تجمع هذه القوى وهذه الموارد المالية في ايديهم يؤدي بالتالي الى الاستيلاء على السلطة السياسية في النهاية ، وذلك يتحقق في خطوات ثلاث متدرجة متساندة، الاولى: الكفاح في سبيل احراز السيادة الاقتصادية ، ثم الكفاح في جمع مقاليد السيادة السياسية في ايديهم ومتى تحققت لهم بادروا الى استغلال طاقاتها وسلطاتها في تدعيم سيادتهم الاقتصادية، وفي النهاية ينقلون المعركة الى المجال الدولي العالمي » . والنتيجة الملازمة لهذا الوضع وهي « أن ولي الامر ـ الذي كان مفروضاً فيه أن يمثل مصالح المجتمع وأن يحكم من مكانه الرفيع في نزاهة وحياد وعدل وايثار لمصالح المجتمع ـ قد سقط الى درك الرقيق لهذه القوى المالية ، واصبح أداة طيعة لتنفيذ اهوائها

وشهواتها »[1] وماسقوطه في ايديها الا لانه خارج عن تعاليم الاسلام فأخذ منهم بالربا واباحه لهم .

والى هنا انتهت المقدمة التمهيدية للقسم الثاني للربا من الناحية الاقتصادية، والان نبدأ بالقسم الثاني .

---

١) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية / د. محمد عبدالله العربى ص٩٣ .

القسم الثانى

الربا اقتصادياً

ويكون القسم الثانى محتوياً على عدة فصول :

الفصل الاول :كيف يكيف الربا من الناحية الاقتصادية ، مع المناقشة .

الفصل الثانى : مضار الربا .

الفصل الثالث : الربا بين مؤيديه ومعارضيه من المسلمين .

الفصل الرابع : الادخار وارتباطه بالربا .

الفصل الخامس : الاعمال المصرفية وبديلها الاسلامى الافضل .

الفصل السادس : الربا فى القوانين العربية .

الفَصْلُ الاوّل

كيف يكيف الربا ، أو نظريات لتكييف الربا اقتصادياً

هناك عدة نظريات لتكييف الربا من الناحية الاقتصادية نعرضها باختصار :

١ ـ النظريه الاولى :

النظرية البرجوازية بحلية الربا . فقد ذكر علم الاقتصاد البرجوازي « أن تحريم الربـا شيء يتعلق بالعواطف اكثر مما يتعلق بالحقيقة ، بل لا علاقه له بالحقيقة اصلا ،وأن ليس اقراض احد غيره شيئاً من المال دونما شيء من الربا الاسماحة خلقية قد شط الدين وجاوز حد الفطرة اذ طالب بها الناس بمثل هذه الشدة والتأكيد، وأن الربا شيء معقول من الناحية المنطقية وأمر نافع لامندوحة

عنه للانسانية ، وأنه لا يقبل أي اعتراض من الناحية الاقتصادية [1] » وقد تركزت هذه الشبهة في اذهان الناس على وجه اصبح الناقدون للنظام الرأسمالي لايحصون عليه عيبه الاساسي وهو الربا عند التحدث عن عيوب النظام الرأسمالي في حين أن اكبر مثالب هذا النظام واكثرها ضرراً على الانسانية هو النظام الربوي .

وأقل ما يمكن لمناقشة [2] هذه النظرية بما قاله مؤخراً «أن الربا شيء معقول من الناحية المنطقية وأمر نافع لامندوحة عنه للانسانية ، وأنه لا يقبل أي اعتراض من الناحية الاقتصادية » .

أولا : هل أن الربا معقول من الناحية المنطقية :

فهل يقتضي العدل بموجب العقل أن من يقترض من غيره شيئاً من المال عليه أن يرد هذا المال مع زيادة متفق عليها او مشروطة بينهما ، او أن العدل لا يقتضي بموجب العقل شيئاً من ذلك ؟

فقد يقال في تبرير الربا اذا اخذ المال لسد حاجة الشخص الاستهلاكية أن من يقرض غيره يعرض ماله للخطر ، فيأخذ الفائدة ، اوعلى المدين أن يؤدي الى الدائن كراء المال الذي اكتسبه بجده كما يؤدي كراء البيت ، اويأخذ الفائدة عوضاً عن الخسارة التي تحملها باقراضه للمدين . واذا اخذ المال لتوظيفه في تجارة اوصناعة فان الدائن احق بالمطالبة بالزيادة على دينه ، لان المدين اذا انتفع بماله فلماذا لا يؤدي الى صاحب المال قسماً من المنفعة .

ويمكن أن نناقش ما تقدم من تبرير الربا من الناحية المنطقية بأمور :

---

١) الربا المودودى من مقدمة المؤلف ص ٦ .

٢) نحن لانناقش فى هذا القسم من ناحية الحرمة الفقهية ولانرى حاجة لرد المقدمات المعلومه التى ذكرت فى مقدمة هذه النظرية ، على أنها ادعاءات لم يذكر عليها دليل .

أ ـ الخطر اوالايثار: ان الذي يقرض ماله لشخص آخر يعرض نفسه للخطر، وهذا ممالا نقاش فيه الاأن النقاش يمكن أن يكون بأن الدائن هل يصح منه أن يجعل الخطر وسيلة للكسب لينال فائدة ١٠ في المائة أو ١٢ في المائة شهرياً او سنوياً ؟ اوأن ايثار غيره عليه هل يمكن أن يكون وسيلة للكسب فيأخذ فائدة ؟

والجواب : أنـه لا يمكن أن يكون الخطر أو الايثار وسيلة للكسب تلزم الطرف الاخر بالفائدة، ونحن اذ نقول بعدم منطقية الزام الدائن للمدين بالفائدة لان صاحب المال هو الذي اوقع نفسه بالخطر كما هو المفروض وهو الذي آثر غيره عليه، وهذا لا يوجب منطقياً الزام المدين بالفائدة [1] .

على أنه ليس كل من اقرض ماله فقد عرض نفسه للخطر ،فان بعض المقرضين اذا وثقوا بمن يقترضوا منهم يكونون في أمان لافي خطر. فليس الخطر سلعة يساوم في قيمتها ولا منزلا حتى يأخذ اجرته . اما الايثار فانه يكون كذلك اذا لم يكن اداة للكسب ،واذا اراد به الكسب فهو ليس ايثاراً ،وعليه أن يبين من الاسباب ما يجعله مستحقاً للكسب .

نعم الطريق المعقول الذي يستحقه الدائن على اساس الخطر ليدرئه عنه لا يعدو هذه الامور :

١ ـ أن يأخذ من مدينه شيئاً يكون رهناً عنده وفي هذه الحالة يؤمن على الخطر الذي يحتمل أن يلحق به .

٢ ـ أن يطلب من المدين من يكفله كفالة شخصية .

٣ ـ أن يطلب من المدين من يضمن ماله الذي في ذمة المدين ، فحينئذ يحق للدائن أن يطالب كلا منهما بناءاً على أن الضمان اشتراك ذمة الى ذمة اخرى.

---

١) على أن من يقول بأن التصرف بالمال حق لصاحب المال فيتمكن من التنازل عن هذا الحق الى غيره في مقابل المال . فيكون جوابه : هو أن هذا حكم لا حق فلا يقابل بالمال شرعاً .

ويحق للدائن أيضاً أن لايعرض ماله للخطر اصلا، فلا يقرض شيئاً ممن يحتمل منه الخطر ، واذا احتمل الخطر فأقرض فهو الذي اوقع نفسه فيه فيتحمل تبعة فعله ، لا أن المقترض هو الذي يتحمل تبعة فعل المقرض .

ب ـ هل الزيادة اجرة ؟ :ان الاجرة انما يصح اخذها اذا كان الشيء مما يبذل في تهيئته جهداً للمستأجر، والشيء المستأجر ينقص اوينكسر اوتقل قيمته عادة على مرور الزمن ،او قل يستهلك بالاستعمال على التعبير الصحيح، وهذا هنا غيرمحقق، وانما يتحقق على امثال البيت والاثاث لاعلى النقود، اذ أي معنى لا جارتها ، فانها لاتقل قيمتهاعلى مرالزمن اوقل لاتستهلك بالاستعمال (اذا لم تؤخذ للزينة كما هو الفرض) ، كما لا تبقى وينتفع بقيمتها كما في الاعيان المستأجرة التي يتحقق معنى الاجارة بها .

ج ـ هل الزيادة تعويض عن الضرر ؟ : ان المال الذي اقرضه المدين اذا كان فاضلا عن حاجته فلا ضرر هنا، بل ربما ينتفع من وراء ذلك لانه لايحتاج الى من يحفظ امواله في مقابل اجرة، أوأنه يشغل حيزاً من المكان او اقفالاوصناديق لحفظه. على أن الضرر لايمكن أن يقاس بمعدل ثابت كما في الفائدة. واما اذا اخذ المال لاستغلاله في صناعة اوتجارة من طرق الكسب ، فليس من المعقول أيضاً أن تكون فائدة ملزمة لصاحب المال من دون أن يشارك صاحب العمل في الخسارة أيضاً انوجدت ، والاّ اذا قلنا ان لصاحب المال فائدة سواء خسر صاحب العمل أوربح فانا قدحركنا الميزان من جانب واحد فكان لصاحب المال الربح دائماً ولصاحب العمل الخسارة في بعض الاحيان .

ولو تنزلنا وقلنا انه يمكن أن يكون لصاحب المال فائدة مقدرة من ربح صاحب العمل ولكن المشكلة باقية فيما لو خسر صاحب العمل في عمله اوكان ربحه اقل من الفائدة المفروضة ، فما ذا يعمل صاحب العمل وعلى اي اساس يستحق الدائن الفائدة؟ وهل يقتضي العدل أن يكون صاحب العمل فوق خسارة

عمله وأمواله المقترضة مسؤولاً عن اداء الفائدة لصاحب المال؟ واذا كان ربح العامل مساوياً لمقدار الفائدة فماذا يعمل العامل أيضاً؟ فهل من العدل أن يعطي مجموع ربحه لصاحب المال ويبقى هو الذي بذل الوقت والجهد والكفاءة من غير ربح؟ .

وأيضاً اذا ربح المدين بتجارته ربحاً هائلا فلا يجوز كذلك اعطاء الزيادة للمقرض، لان العقل والعدل ومبادىء التجارة وقانون الاقتصاد يثبت المعقولية في أن تكون منفعة التجار والصناع والمزارعين وغيرهم الباذلين للجهد والصارفين للوقت لهم، ويأبى أن يكون ربح هؤلاء غير معين وربح المقرض معيناً ويكونوا مهددين بالخطر على الدوام ويكون المقرض مضموناً ربحه دائماً .

واذا كانت نفس (اتاحة فرصة الانتفاع) ذات قيمة معينة فلكل واحد من الناس اذا اتاح فرصة الانتفاع لغيره أن يأخذ منه (فائدة) ولاقائل به [١] .

ثانياً : هل ان الربا لامندوحة عنه للانسانية ؟ :

ان الاقتصاديين في وقتنا الحاضر يذهبون الى القول بأن الادخار للمال واقراضه بفائدة شيء لا مندوحة عنه للحياة الاقتصادية ،الا أن هذه الفائدة بالرغم من أنها متداولة بين الا قتصاديين غير مقبولة ، وعدم الادخار هو الاجدر بالقول لما يترتب من عدم توقف دورة الانتاج للاستهلاك الموجود نتيجة عدم الادخار . والدعوة الى الادخار تؤدي الى عدم استهلاك البضائع كلها ،لان صاحب المال اذا اخذ بالادخار لاجل الاقراض بفائدة فهو يقلل من الاستهلاك على الاقل ، والفقير الذي لا يملك شيئاً من المال لا يستطيع على الاستهلاك ايضاً ، فيبقى الجزء الاكبر من انتاج الجماعة الاقتصادي كاسداً ، والكساد بدوره يؤدي الى نقص في الدخل نتيجة البطالة لنقصان الانتاج اوعدمه . واذا قلنا بعدم الادخار،

١) ولعل السر هو أن اتاحة فرصة الانتفاع حكم شرعي فلا يقابل بالمال .

وكانت عادة الناس انفاق ماينالون من الثروة لـلاستهلاك وللتجارة فمازاد عن الحاجة حول قسم منه بالالزام الى الفقراء والمعوزين ليسهموا في شراء بعض الحاجيات الاستهلاكية اللازمة ، ودخل القسم الاخر في عملية الانتاج ايضاً ، فان دورة الانتاج تسير بسرعة ولا تتوقف، فتنتفي البطالة وتزداد دخول الافراد نتيجة عدم توقف الانتاج وكثرة الاستهلاك .

على أن المندوحة الكبرى لـلربا هي المشاركة في العمل والربح على أساس المضاربة او القراض ، فان صاحب المال عنده مندوحة كبرى لـلهروب من الربا وهو عقد المضاربة اونظرية القراض ، فاذا اراد أن يكون له ربح من دون أن يعمل ، فعليه أن يتشارك مع صاحب العمل ، بأن يكون منه المال ومن العامل العمل فيكون الربح بينهما بالاتفاق، والخسارة المالية تكون على صاحب المال وحده وصاحب العمل يخسر عمله فقط، وسوف نتكلم عن نظرية المضاربة في فصل آخر ان شاء الله تعالى. بالاضافة الى أن القرض من دون ربا ليس بمستحيل وكل مافي الامر ان القانون اباح التعامل بالربا، فلو حرم الربا وتبنينا نظام الاسلام في تحريمه نجد أن القرض متوفر بكل سهولة من دون ربا ، فان الفقهاء ذكروا استناداً الى الاحاديث الشريفة ان القرض أفضل من الهبة اذ أن ثواب القرض بثمانية عشر حسنه في حين أن الهبة بعشر حسنات ، وعللوا ذلك :

١ ـ بأن القرض لا يقع الا في يد المحتاج والهبة تقع في يد المحتاج وغيره .

٢ ـ ان القرض يرجع ليقرض ثانية بخلاف الهبة فانها لا ترجع [1] .

على أن المجتمع الاسلامي ظل لقرون عديدة يسير شؤون اقتصاده على احسن ما يتصور من الطرق بدون ربا ، وهذا دليل لوجود المندوحة للربا .

---

١) تراجع الروضة البهية فى شرح اللمعه الدمشقية للشهيد الثانى ٤/ ١١ .

ثالثاً : هل أن الربا لايقبل اعتراض من الناحية الاقتصادية؟ :

نقول : اذا كان عند فرد مال مدخر واقرضه الى أحد المشاريع واراد أن يأخذ الفائدة على امواله ، فهل ان قانون الاقتصاد يعترض على مثل هذه العملية ام لا؟ والجواب أن قانون الاقتصاد يعترض على هذه العملية لان القانون يثبت المعقولية في أن تكون المنفعة للتجار والصناع والمزارعين وغيرهم العاملين الحقيقيين للانتاج، ويأبي قانون الاقتصاد أن يكون ربح هؤلاء العاملين غير معين في حين أن ربح صاحب المال يكون معيناً والعاملين مهددين بالخطر وصاحب المال يكون ربحه مضموناً كما ذكرنا ذلك سابقاً .

وهذه العملية التي يكون فيها الربا تكون مخالفة لنظام الطبيعة ويعبر عنها بأن الميزان يتحرك من جهة واحدة حسب تعبير علماء الاقتصاد ، اذ الخسارة على العامل والربح للمقرض .

٢ ـ النظرية الثانية :

قيل ان الشيء الجوهري الذي يعطيه الدائن لمدينه مع رأسماله حتى يستحق عليه أن ينال منه قيمته المالية هو (التأجيل) الذي يناله المدين من الدائن مع رأسماله ، ويقولون ان الزمن هو الذي على قدر طوله وقصره تكثر وتقل الامكانيات لربح المدين، فلايتعسف الدائن ان كان يشخص قيمة ماله على حسب طول الزمان وقصره .

ويرد ايضاً على هذه النظرية عدة اشكالات :

١ـ كيف يعرف الدائن أن المدين قد ربح اذ ربما يخسر المدين في تجارته.

٢ ـ ثم ان الدائن كيف عرف الربح وقدر عليه نسبة ٥ في المائة أو ١٥ في

المائة، على أن الدائن لا يعرف ان الزمان الذي يؤجله اليه لا بد أن يرجع عليه ٥ في المائة او اكثر من ذلك. واذا اراد ان يعرف الربح والخسارة واراد تقدير نسبة الربح ان ربحت التجارة فعليه بالمشاركة بنسبة يتفق عليها الطرفان كما في نظرية المضاربة، وحينئذ يكون المال لمالكه في يد العامل والخسارة ان حصلت فهي عليه كما هو قانون عقد المضاربة .

٣ ـ النظرية الثالثة :

تقول (ان جلب الربح صفة لازمة لرأس المال في حد نفسه فلذلك يصح القول بأن مجرد استغلال رأس المال يجعل من حق صاحبه أن ينال عليه الربا)[١].

ولكن نقول :ان الدعوى القائلة بأن جلب الربح صفة لازمة لرأس المال هي اول الكلام ومحل النقاش من عده جهات :

١ ـ ان جلب النفع لا يتولد في رأس المال الا اذا وظفه الانسان في تجارة اوصناعة ، اما اقتراض المال للحاجات الاستهلاكية فلا يتولد منه نفع نتيجة اقتراض المال .

٢ ـ ان رأس المال قد يجلب النقص اذا وظف بكثرة في التجارة او الصناعة لكثرة البضائع في السوق فتنخفظ قيمة السلعة فلا يربح التاجر أو المنتج بل تصيبه نقيصة او تقع عليه الخسارة لكثرة توظيف الاموال في التجارة وعدم استهلاك الناس للسلع غير الجيدة .

٣ ـ ان نفع رأس المال يتوقف على كفاءة وذكاء العمال وبذل السعي من قبلهم ، ويتوقف على مهارة المنظم للمشروع .

والخلاصة : ان الربا يقوم على أشياء مجهولة لا يمكن أن تتحقق الا على مبنى معين، فلا يمكن أن يكون مشروعاً من الناحية الاقتصادية لاحتمال وجود

---

١) الربا المودودى ص١٦ .

المبنى الثاني . اويكون الربا مشروعاً في مجال معين وهذا مما لا يقولون به.

ثم ان المعنى الصحيح لما يقال من حق الرأسمالي في شيء من الارباح ينسجم مع نظرية المضاربة ، أما اذا جعلنا حق الرأسمالي مطلقاً (سواء ربح المقترض ام لا) فهذا تحريف للعبارة في صورة خسران المقترض .

٤ ـ النظرية الرابعة :

وقد تقدمت الاشارة اليها وهي أن الانسان يؤثر على فائدة الحاضر ولذاته على فوائد المستقبل، اذ أن الانتاجيه الهامشية المسلع الحالية اعظم من الانتاجية الهامشية لسلع المستقبل ، فتعتبر الفائدة ضرورة اقتصادية كما عند (بوم بافرك). ويقال أيضاً : ان المال الذي يحصل اليوم نافع قابل للاستعمال فعلا ، فهو من جهة فوق المال الذي سيحصل يوماً في المستقبل .

والمأخوذ على هذه النظرية : هو أن الغالبية العظمى من الناس يدخرون للمستقبل لانهم يقدرون أن احتياجاتهم في المستقبل ستكون اكبر منها في الوقت الحاضر كالادخار لاجل تعليم الاطفال وتزويج الابناء او يتزودلمرحلة الشيخوخة. ومن هنا قال (برتراندرسل) « ان اغلب نشاطنا في تملك الثروات يمكن تتبعه حتى النهاية فنصل الى رغبتنا في المكانة الشخصية والسلطان الاجتماعي » [1]
وقال المودودي في هذا المجال :

هل من الحق في شيء ان الفطرة الانسانية تعتقد أن الحاضر اثمن قيمة من المستقبل؟ فان كان الامر كذلك فما لاكثر الناس لا ينفقون كل ما يكسبون اليوم من فورهم ، بل يؤثرون أن يدخروا نصيباً منه لمستقبلهم ؟ ولعلك لاتجد واحداً من مائة رجل يستغني عن الفكر في مستقبله ويؤثر أن ينفق كل ما بيده من المال

---

١) الربا المودودى ص٥٣ .

على لذة اليوم ونعيمه بل الذي عليه الاكثر من الناس أنهم يضيقون على أنفسهم ويقللون من حاجاتهم ليدخروا جانباً من مالهم لقضاء حاجاتهم في المستقبل، لان الحاجات المتوقعة والاحوال المتوقعة والمخيفة يكون تصورهـا الذهني في عين الانسان اكبر واهم من حقيقة الاموال الحـاضرة التي يجتازهـا اليوم طوعاً او كرهاً .

ثم ما الذي يبتغيه الانسان من وراء المساعي والجهود التي يبذلها في الحاضر؟ هل يبتغي بها سوى أن يكون مستقبله باسماً سعيداً ؟ أليس الانسان يستنفذ كل ما تنتجه جهوده اليوم من الثمرات كيما يقضي الايام الاتية من حياته براحة اكثر وطمأنينة أوفر مما يلقاه أيام حياته الحاضرة. وما أمعن في الغباوة والسفاهة ذلك الرجل الذي يؤثر أن يجعل حياته ذات رفاهة وتنعم على أن يكون مستقبله سيئاً أو أسوء من حاضره . أما أن يصدر ذلك من الانسان على جهل منه اوسفاهة او لكونه قد غلب على أمره من شهوة مؤقتة مفاجئة، فلا حجة به ،والا فمن المستحيل أن يقول بصحة هذا الرأي ومعقوليتـه رجل يكون قد اوتي حظـاً من التفكير والتأمل [1] .

بالاضافة الى أنه (لا يجب من وجهة نظر الاسلام أن يدفع الى الرأسمالي فائدة على القرض حتى اذا صح أن سلع الحاضر اكبر قيمة من سلع المستقبل لان هذا لايكفي مذهبياً لتبرير الفائدة الربوية التي تعبر عن الفارق بين القيمتين ما لم تتفق الفائدة مع التصورات التي تبناها المذهب عن العدالة) [2] وبمـا أن تصورات الاسلام عن العداله تتناقض مع أخذ الفائدة كما هو واضح من التعبير القرآني الشديد والروايات النبوية ، فان اخذ الفائدة يبقى بلا مبرر .

---

١) الربا المردودى ص ٢٠-٢١ .

٢) اقتصادنا ص ٥٦٣ .

٥ ـ النظرية الخامسة :

« ان المقرض بالفوائد الثابتة في زمـاننا هذا هو الفقير ، والمقترض هو الغني ، فـاذا أبحنا الفائدة فقد دخلنا في تشريعنا نصوصاً تحمي الدائن الفقير من حيف المقترض الغني ،ويقولون أيضاً :بأن هذه تطورات حديثة في الأوضاع الاقتصادية لم تكن لعهد التنزيل، ومن ثم فانها تتطلب الاجتهاد تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للضرر وتطويراً للاحكام المعمول بها عندنا حتى تلائم العصر »[1] .

واقل مايمكن أن تناقش هذه العبارة « أن هذه تطوارت حديثة في الأوضاع الاقتصادية لم تكن لعهد التنزيل . . . وتطويراً للاحكام المعمول بها عندنا حتى تلائم العصر) . فنقول :

اولا : أن التطورات الحديثة هل تشملها الاحكام الاسلامية ام لا ؟

ثانياً : وهل يمكن أن تطور الاحكام المعمول بها حتى تلائم العصر ،اوأن الاحكام الاسلامية غير قابلة للتطوير ؟وصحيح جداً أن التطورات الحديثة في الأوضاع الاقتصادية لم تكن لعهد التنزيل الا أن عهد التنزيل اختص بأحكام كلية، والاوضاع الحديثة جزئية تشملها الاحكام الكلية وان لم تكن في عهد التنزيل، فليس مالم يكن موجوداً في عهد التنزيل لم يشمله الحكم، فان احكام عهد التنزيل كلية تشمل الجزئيات التي تتجدد في الاوضاع الاقتصادية الحديثة . « وقضايـا الشريعة انما تتعرض للمفاهيم الكلية غالباً ، وهي كافية في ضبط جزئيات ما يجد من احداث وبخاصة اذا ضم اليها ما يكتشفه العقل من احكام الشرع على نحو القطع »[2] مثال ذلك قول المشرع « اتجه الى القبلة » او« صل وراء العادل » او« قلد المجتهد » فان

---

١) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي ، محاضرة السيدعيسى عبده ابراهيم ص٥٠.

٢) الاصول العامة للفقه المقارن ص٣٥٣ـ٣٥٤ .

الامثلة لاتعين أن هذا الفرد عادل اوأن هذه الجهة هي جهة القبلة، اوأن ذلك مجتهد.

هل يمكن تطوير الاحكام الاسلامية (القرآنية) ؟ :

ويستدعينا الكلام هنـا ان نتعرض لفكرة تطوير الاحكام الاسلامية . فهل نحتاج الى تطوير الاحكام الاسلامية حتى تلائم العصر؟ نقول ان الاحكام الاسلامية نصرح بأنها لاتقبل التطور أو التطوير كماذكره السيد عيسى عبده ابراهيم (لان التطوير اسلوب تقدمي يستهدف الترقي الى مستويات فوق ماهو كائن اومألوف ولايصح القول بالترقي الا منسوباً لامر مشوب .بمعنى أنه لابد من ظاهرة يكتنفها النقص او العجز ، ومن ثم يكون التكمل والاستيفـاء ، ولابد من أمر اوحكم متواضع حتى يجوز عليه التهذيب والترقي . ولما كانت احكام الاسلام مستمدة من القرآن اوتجد ضوابطها من آيات الله البينات اذا كان مصدر الحكم ،بخلاف النصوص[1] القرآنية كالحديث والاجتهاد . ولما كان القرآن هو كلام الله القديم وانه عند عالم الغيب والشهادة فان احكاماً كهذه بل فان هذه الاحكام على سبيل الحصر ، قد تميزت على كل حكم اورأي من قول البشر بأنها تنزلت كاملة شاملة ومتفردة بالثبات الابدى الذي يجعلها وحدهـا المعيار الصـالح الذي تقاس به الظاهرات وتوزن به الاحكام)[2] . اذن فليست احكام الاسلام تتطور حسب تطور العصر فقد بدأت منزهة عن النقص والعجز، فهي غير قابلة للتكامل اذ أنها كاملة منذ البداية .

ومناسب هنا جداً أن نعرض بعض احكام القرآن لنراها أنها غير قابلة للتطور لانها كاملة غير ناقصة تجري في جميع العصور بنفس القاعدة الكليه فان من ذلك قوله تعالى (واعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل) فان القوة التي

---

١) الظاهر سقوط كلمة (غير) من الكلام والا فتكون الفقرة مشوشة .

٢) وضع الربا فى بناء الاقتصاد القومى، عيسى عبده ابراهيم ص٢ .

جاء بها القرآن الكريم في العصر الاسلامي شاملة للخيل والسيف والرمح ... الخ، مما كان متعارفاً في ذلك الزمان وهي شاملة في جميع العصور لالات الحرب حتى في زماننا هذا الذي اشتمل على القذيفة الهيدروجينية والطائرات والمدرعات، وستكون شاملة ايضاً للتطور الذي سيحدث فيما بعد ، فهي كاملة من اول مرة كقاعدة كليه تشمل الجزئيات التي تحدث فيما بعد .

ولنأخذ مثالا لاحكام الاموال وننظر اليه نظرة موضوعية خالصة، قال تعالى في سورة البقرة « ويسألونك ما ذا ينفقون ؟ قل : العفو » وقال أيضاً في سورة الاعراف « خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين » . وقد جاء ذكر (العفو) مقروناً بالانفاق وبالاخذ اوبالتلقي والقبول . ومن اقوال الفقهاء من صرف الحكم (الى فائض المال اواليسير منه وحده امتناع الارهاق)[1] فالمعيار الثابت ان يكون حدالمال المخرج (الواجب اوالمستحب) عفواً بمعنى زائداً، فلفظة العفو بقيت اربعة عشر قرناً دون اضافة او حذف، فهي لاتحتاج الى تطور لانها كاملة والتطور يكون للناقص اوللمشوب .

ولكن الادوار التي مر بها الفقه المالي بعيداً عن القرآن من صناعات البشر بأدوار كثيرة وأدخل عليه التحسين والتعديل في سبيل الترقي الى وضع قانون عادل فلم يحضوا بذلك وما التعديلات الداخلة على القوانين العصرية الا دليل على ذلك . وكذلك امثلة كثيرة منها قوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى . . . » فان الغنيمة مفهوم عام له مصاديق متعددة منها الغنيمة في الحرب من المشركين في عهد الرسول (ص) اوفي العصور اللاحقة وما يغنمه الانسان بواسطة الكسب في حياته الاعتيادية أيضاً .

وأخيراً فان المورد الذي نحن فيه وردت الاية القرآنية « أحل الله البيع

---

١) وضع الربا فى بناء الاقتصاد القومى ، عيسى عبده ابراهيم ص٤ .

وحرم الربا » وهي قاعدة كلية على نحو القضية الحقيقية تشمل ما اذا كان الدائن هو الفقير والمدين هو الغني الذي ادعى أنه حالة حادثة لم تكن بعهد التنزيل .

٦ ـ النظرية السادسة :

وقد ذكروا أن القرض يشمل عنصرين :

١ ـ المال المقترض للمدين .

٢ ـ الاقراض بما هو عمل من المقرض .

فالربا هو الزيادة في مقابل المال المقترض ، ولكننا اذا فرضنا أن الزيادة في مقابل نفس الاقراض حيث انه عمل يصدر عن الدائن فيكون حينئذ جعالة ولايشمله الربا . فيقول (من أقرضني ديناراً فله درهم) فيستحق المقرض درهم وهو ليس بربا لانه حق بموجب الجعالة .

وقد نوقشت هذه النظرية من جهة الصغرى والكبرى [١] ، والنقاش من جهة الكبرى جد متين .

١ ـ فذكر من ناحية الصغرى «أن الارتكاز العقلائي قائم على كون الدرهم في مقابل المال المقترض لا في مقابل نفس الاقراض ، وجعله بأزاء عملية الاقراض مجرد لفظ» فلا تكون هنا جعالة بل يكون الزائد ربوياً .

ولكن يمكن أن يقال : ان المتعاقدين قصدا أن تكون الزيادة في مقابل نفس الاقراض ، لان الاقراض الربوي فرضاً فيه شيء من الصعوبة ، فيكون الارتكاز العقلائي حينئذ الى جعل الزيادة في مقابل نفس الاقراض ، خصوصاً عند المتدينين .

---

١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص١٦٥ ومابعدها . ان بعض هذه النظريات تعرضنا لها فى البحث الفقهى تحت عنوان التخلص من الربا القرضى .

٢ ـ أما من ناحية الكبـرى : فذكران حقيقة الجعالة « استحقـاق الجعل المحدد في الجعالة ليس في الحقيقة الا بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لاعلى وجه التبرع » وهـذا هو من ضمان الغرامة في الاعمال . وقسمت الجعـالة ، بحسب الارتكاز العقلائي الى جزئين :

١ ـ الامر الخاص اوالعام في العمل .

٢ ـ تعيين مبلـغ معين بأزاء ذلك .

والجزء الاول من الجعالة هوالذي يكون مضموناً ، وهومن قبـل ضمان الغرامة . والجزء الثاني يحدد قيمة العمل المضمون، فان اجرة المثل هي الاصل مالم يحصل الاتفاق على غيرها . فيترتب على ما تقدم أن الجعالة لاتتصور الا على عمل تكون له اجرة المثل في نفسه وأن يكون قابلا للضمان بالامربه ،فاذا كان العمل ممالاضمان له في نفسه فلا تصح الجعالة بشأنه ، فـان فرض الجعل يحدد مقدارالضمان ، لاأنه ينشيء اصل الضمان .

وبناءاً على هذا ان جعل الزيادة بنحو الجعالة على القرض غيرمعقول لان عملية القرض ليس لها ضمان وقيمة وراء قيمـة نفـس المال المقترض ، وليس هناك مسبقاً وقبل الجعل بدلان احدهما في مقابل المال والثاني في مقابل نفس الاقراض .

ونضيف نحن الى ماتقدم كرد على دعوى أن العملية عملية جعالة فنقول : لوفرض أن الجعالة كانت باطلة لسبب من الاسباب والقرض كان صحيحاً فتكون الزيادة باطلة مع صحة عقد القرض ولكن المقرض لا يسقط الزيادة اذا كانت الجعالة باطلة وانما يصرعلى بقائها فيكون العقد ربوياً متلبساً بالجعالة ، وبهذا يكشف أن الارتكاز العقلائي عنداكثر الناس هوأن تكون الزيادة في مقابل المال المقترض .

٧ ـ النظرية السابعة :

قالوا اذا حولنا عملية القرض من قرض الى شيء آخر، فلاتكون الفائدة ربا قرضياً وتصبح جائزة، ويتصورفيما اذا افترضنا أن زيداً مدين لخالد بعشرة دنانيرومطالب بوفائها فيتصل زيد بالبنك ويأمره بتسديد دينه ودفع عشرة دنانير الى خالد وفاء لماله في ذمته، ففي هذه الحالة ان زيداً تشتغل ذمته بعشرة دنانير للبنك من حين قيام البنك بتسديد دينه، واتلاف مال البنك بأمرمن زيد ، فيضمن قيمة التالف لقاعدة الاقدام ، فـاذا أعطى المدين اكثرمن قيمة الدين لم تكن زيادة موجبة لوقوع قرض ربوي ، فان هذا ضمان بسبب الامربالاتلاف لاضماناً قرضياً ، فلابأس من الزيادة فيه .

وقد نوقش هذا من ناحيتين :

١ ـ (ان الدليل الدال على حرمة الزام الدائن مدينه بزيادة على الدين الذي حصل بالقرض يدل عرفاً ، وبالغاء الخصوصية بالارتكـازالعرفي ، على حرمة الزام الدائن مدينه بالزيادة فيما اذا كان الدين حاصلا لابسبب القرض بل بسبب الامربالاتلاف كما في المقام) [١] .

ولكن يمكن أن يقال هنا ان الدليل الدال على حرمة الزام الدائن مدينه بالزيادة على الدين في القرض ، وهنا لاقرض حتى يشمله الدليل بل أن الارتكاز العرفي في هذه الصورة انها ليست بقرض ؛ وانما امر باتلاف المال .

ولكن يمكن أن تكون هذه الصـورة محرمة من جهة الزام البنـك للامر بالزيادة ولولم يكن في عقد القرض فهومحرم ، ولو فرضنـا نحـن في الفرض المتقدم أن الامر يقدم جائزة الى هذا الذي نفذ أمره ، ولكن الجائزة لايمكن

---

١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص١٦٩ــ١٧٠ .

أن يجبر على تنفيذها كما هنا ، فان البنك يجبر الامر بالزيادة ، فان لم تكن الصورة ربوية حكماً اوموضوعاً كما تقدم من جهة الامر لانه اراد أن يتخلص من الربا ، فان الحرمة متحققة من جهة كون البنك الذي يلزم الامر بالزيادة من دون مبرر.

٢ ـ وقد يقال ان البنك يلزم الامر بالزيادة عن طريق جعل الامر الجعالة للبنك اذا سدد الدين . ولكن هذه الجعالة يرد عليها نفس الاعتراض المتقدم على الجعالة ، الا اذا افترضنا أن تسديد البنك لدين المدين كانت له قيمة مالية في ضمان الغرامة فتصح الجعالة .[1] واما من ناحية الجائزه التي يقدمها المدين فليست سبباً معاملياً ملزماً بالدفع ، على أن الجائزة ليست محددة كما في الزيادة هنا .

٨ ـ النظرية الثامنة :

وخلاصتها أن بيع المائة دينار مثلا نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجلا الى ستة اشهر بدلا عن القرض الربوي ، حيث أن النقود في زماننا ليست ذهباً ولا فضة ولا نائبة عنهما بحيث تكون المعاملة بالذهب والفضة حتى تدخل في البيع الربوي [2] . وبهذه العملية يصل المرابي الى هدفه في القرض الابتدائي ، ويبقى هدفه الانتفاع عند حلول الاجل اذا لم يكن المدين قادراً على الوفاء بالدين فيمكنه ايضاً تحصيل هذا الهدف بأن يشترط في ضمن ذلك البيع أن يكون عليه في كل شهر يؤخر الاداء مقدار من المال ، وهذا يعبر عنه في القوانين الحديثة

---

١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص١٦٩ــ١٧٠ .

٢) يرى البعض ثبوث الربا فى هذه النقود (الاوراق الالزامية) التى ليست ذهباً ولافضة ولا نائبة عنهما ولكن من ناحية الزكاة فلا يقول بالوجوب . (نسب هذا القول الى المحقق النائينى (قده) .

بالشرط الجزائي وهو جائزعندنا اذاكان في الاجارة اوفي البيع ، ومستند هذا رواية قد تقدمت ، مضمونها أن الشرط جائزما لم يحط بجميع الكراء . وقد افتى بعض العلماء بصحة هذه العملية .

وهذهالحيلة وافية بسهولة بكلاهداف المرابي ، وهي تامة انلم نقلأنأدلة حرمة البيع الربوي في المكيل والموزون تشملمطلق المثليات [1] (المعدودات وغيرها) نسيئة .

هذا وقد ذكر في البنك اللاربوي عن استاذه الامام الخوئى ص ١٧٥ (أن بيع ثمانية دنانيربعشرة في الذمة لايجوز ... لانه في الحقيقة وبحسب الارتكاز العرفي قرض قد البسثوب البيع فيكون منالقرض الربوي المحرم) لدعوى صدقالقرض علىهذه المعاملة وانانشئتبعنوانالبيعاستناداً الىالارتكازالعرفي اي تشخيص المراد الجدي للمتعاملين والانشاء بالبيع من باب تغيير اللفظ او استناداً الىتوسعة دائرة القرضبحسبالارتكازالعرفي بحيث يشملهذه المعاملة وان اريدبها البيع جداً [2] . وبما أن القرض بمقتضىأصله هوتبديل المالالمثلي الخارجي بمثله في الذمة فينطبق على هذه المعاملة عرفاً وان كان بعنوان البيع وتلحقه احكام القرض التي منها حرمة الزيادة .

ولكن ينقض علىهذا الرأي فيما لوباع شخص شيئاً قيمياً بسعرأ غلى منه مؤجلافيلزمنا القول بحرمة ذلك لانه يفيد فائدة القرض. ولكن لاقائل به، على أنهلادليل علىأن كلمعاملة أفادت فائدة القرض تحرمفيها الزيادة . نعم قديدعى

---

١) اماإذا اثبتناانالمكيل والموزون يشملمطلقالمثليات كمايشهدلذلكالتعريفالقديم للمثلي والقيمى بالمكيل والموزون ، فتبطل الحيلة لان النقود مهما كان شكلها فهى مثلية ، على أن التعبير بالمثلى والقيمى لميكن موجوداً فى زمن الائمة عليهم السلام ، وكذلكتبطل الحيلة اذاقلناان الربا يجرىفى المعدودنسيئة كماتقدم ذلك فى بحث الربا عند الامامية.

٢) راجع البنك اللاربوى ص١٧٦ وما بعدها .

هنا أن الربـا المحرم في بـاب القرض هو من أجل الالزام بالزيادة بلا مبرر شرعي والعرف لايرى فرقاً بين القرض وبين بيـع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً من ناحية الالزام بالزيادة فتشمل موردنا ادلة الحرمة .

وتوضيح ذلك : اذا نهى الشارع عن استئجار المرأة للعمـل الجنسي ، فالنهي يكون عن الغرض النوعي الخارجي، فلايكون الفساد في مجرد ايقاع العقد اوالغرض العقدي، وانما يكون الفساد في العمل الخارجي ، ولكن لانتعدى من الاستئجار الى الزواج، لان النهي كان بلحاظ كرامة المرأة وشرفها العالى الذي لايمكن أن يتملك بضعها بالاستئجار ، وانما يجب أن يكون الاستمتاع بها في اطار خاص محترم وهو الزوجية . ومرة يكون النهي عن شيء كالزيادة في القرض بلامبرر شرعي، فهنا أيضاً النهي بلحاظ الغرض النوعي وهو الالزام بالزيادة من دون مبرر شرعي، ولكن هنا يوجد ارتكاز عدم الفرق بين الالزام بالزيادة في القرض او في بيع عشرة دنانير باثني عشر نسيئة[1] .

٩ ـ النظرية التاسعة :

اذا أقرض البنك المال المودع عنده فهو يعتبر نفسه وكيلا عن اصحاب الاموال في الاقراض من اموالهم ، فيكون الدائن هو المودع والبنك وكيلا عن المقرض في اقراض ماله ، وفي هذه الصـورة يمكن للبنك أن يشتـرط على المقترض في ضمن العقد أن يدفع زيادة على المبلـغ المقترض لدى الوفاء

---

١) لقد تعرضنا لرد هذه الحيلة «فى الربا عند الامامية» من الناحية الفقهية الاستدلالية بصورة مفصلة ، ولكن هنا قد نذكر بعض الامور التى تكون اقناعية اكثر من كونها استدلالية فهى تنسجم مع فكر الانسان المثقف اليوم الذى يرى فى الادلة الاقناعية يقينه ويرتفع منه الشك .

للبنك نفسه ، وهذا الفرض لم يجعل للمقرض اي حق في الزيـادة وانما فرض على المقترض أن يدفع الزيادة الى البنك .

واجيب عن هذه النظرية بأنها تجوز اذا قلنا ان الربا هو اشتراط المنفعة للمالكواما اذا استفدنا من مثلقوله (ع) في بعض الروايات : فلايشترطالامثلها ونحوه ، أن أي شرط لايجوزالاشرط استرجاع مثل المال المقترض فلايصح اشتراط المنفعة لغيرالمالك في عقد القرض أيضاً .

على ان هذه النظرية ، تختلف عن صورة اشتراط المالك المنفعة للغير، اذ أن البنكالذي هووكيل هوالذي يشترطالمنفعة له ، وليس للدائن وهوالمودع حسب الفرض اي شرط هنا، اذاكان الشرط من قبل الوكيل بلااجازةالموكل، واما اذاكان باجازته فيكون من قبيل شرط المالك فهوربا .

النظرية العاشرة :

ملخصها : أن الذي يحرمه الاسلام هو (الربا) لا (الفائدة) .

ولاجل التأكد من ذلك نورد هنا تعريف معجم (اوكسفورد) للربا : فيقول « هو مزاولة اقراض المـال بمعدلات فائدة فادحة ، وخاصة بفائدة أعلى من المسموح بها قانوناً »[1] فالفائدة المسموح بها قانوناً هى محللة لايحرمهاالاسلام ولكن الفائدة التي تجاوز القانون هي الربا الذي نهى عنها الاسلام .

وبعد التنازلعن كونالربا والفائدة لفظتان لمعنى واحدوعدم اعتبارتعريف معجم (اوكسفورد) للربا لانه فهم خاص له، نتسائل عنمعدل الفائدة الفادحفهل يوجد ميزان واضح له حتى نأخذ به ويكون محرمـاً ؟ ونعرف حينئذ معدل الفائدة المسموح به . نقول : ان الفائدة التي تكون اليوم منخفضة ومسموح

---

١) الاسلام والربا د. انور اقبال قرشي ص١٤٠ .

بهاومعقولةجداً قد تعتبر فيماياتي فائدة فاحشة وفادحة ، ونورد هنابعض معدلات الفائدة التي كانت مسموحاً بها وتعتبر قانونيـة الا أنها اصبحت معدلات فادحة وليست قانونية فيما بعد :

١ ـ ان الجمعيات التعاونية كانت تتقاضى فوائد تتراوح بين ١٢ في المائة الى ١٥ في المائة وكانت تعتبر معدلات للفائدة معقولة ولكنها الان تعتبر معدلات فادحة .

٢ ـ ان الحكومة الامريكية تقترض بفائدة مقدارها ١ في المائة كل سنة في حين أن القروض منذ أقل من عشرين سنة كانت تقدمها عصبة الامم بمعدل فائدة مرتفع ٨/٥ في المائة[١] فأي الفائدتين معقولة؟ وأي الفائدتين محرمة ؟ وأي منهما فائدة والثانية ربا في حين أن كلا منهما كان في وقته مسموحاً به ويعتبر غير فادح؟

٣ ـ وفي انجلترا يسمح للمرابين بفرض فائدة تبلغ ٤٨ في المائة وفي الولايـات المتحدة يتراوح المعـدل من ولاية الى اخرى من ٣٠ في المائة و ٦٠ في المائة[٢]، وهذا المقدار من الفائدة كان مسموحاً به ويعتبر غير فادح، اما الان فهو فائدة فادحة غير مشروعة يعد المرتكب لها مرتكباً لجريمة الربا الفادح ،فأي منهما هو الربا واي منهما هو الفائدة ؟

ومن هذه الارقام المتقدمة نستدل على أنه لا يوجـد ميزان واضح لمعـدل الفائدة الفادح فان مايكون مسموحاً بالقانون يصبح فادحاً وغير مسموح به قانوناً في وقت آخر ، وهذا يدل على أنه لا فرق بين الفائدة والربا، فان المعدلات المرتفعة للفائدة التي كانت تعتبر معقولة تعتبر الان معدلا ربوياً فادحاً يعاقب

---

١) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشي ص ١٤١ .

٢) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشي ص ٢٠٢ عن لائحة مقرضي المال البريطانيين سنة ١٩٢٧ فقرة (١٠) .

القانون عليها .

على أن الاسلام رأيه في معدل الفائدة واضح لايفرق بين الفائدة الفادحة وغير الفادحة في أصل الحرمة . وقد حدد الاسلام الصفر معدلا للفائدة وقرر أن أي معدل فوق الصفر هو معدل ربوي للفائدة .

١١ ـ النظرية الحادية عشرة :

وملخصها : لماذا يختلف الاجر الذي يحصل عليه اصحاب العقارات وادوات الانتاج عن الاجر الذي يأخذه الرأسمالي لقاء رأس ماله النقدي الذي يسلفه الرأسمالي للمشاريع التجارية؟ اي أن الفائدة هي اجرة رأس المال النقدي كما أن لادوات الانتاج وللعقارات اجرة ، فكما يمكنك ان تستأجر داراً برهة من الوقت لاجل السكنى ثم تدفع الدار مع الاجرة الى صاحبها فهناك كذلك يسمح عند العرف أن تقترض كمية من النقد لاستخدامها في مشاريع تجارية او استهلاكية ثم تدفع كمية مماثلة مع الاجرة المحددة الى الشخص المقترض منه.

ويمكن أن يجاب : بأن الاسلام فرق بين رأس المال النقدي وبين ادوات الانتاج والعقارات ،وجدير بنا أن نعرف ماهو السبب الذي دعا المذهب الاقتصادي الى الغاء اجرة رأس المال ، بينما سمح بأجرة ادوات الانتاج .

والجواب : أن ادوات الانتاج مختزنة لعمل سابق، سوف يكون لصاحبه الحق في استهلاك بعضه خلال استخدام الاداة في العمل ، فالاجرة هي أجرة على عمل سابق وتقوم على اساس عمل منفق .

أما الكسب او الاجرة الناتجة عن ملكية رأس المال النقدي وهي (الفائدة) فان التاجر المقترض الف دينار فانه يدفع الف دينار في الوقت المحدد الى الدائن دون أن يستهلك منها شيئاً ، فلا تنقص نتيجة الاستعمال ، فالفائدة حينئذ لاتكون

كسباً مشروعاً لانه لايقوم على اساس العمل .

والى هنا تم الكلام عن الفصل الاول من الربا من الناحية الاقتصادية ولو لا أننا في مقام التماس الادلة الى احكام الله عز وجل ، وهو يقتضينا أن لانترك مـا نحتمل مدخليته في حلية الربا . وان لا نترك حتى التخريجات الاقتصادية المشروعة لكنا في غنى عن عرض بعض هذه الاراء والتحدث عنها .

الفصل الثانى

مضار الربا :

وقد تعرضنا في هذا الفصل الى كل مايتصل بالربا من مضار فكانت كمايلي :

١ ـ مضار الربا من الناحية الاقتصادية :

من المؤسف جداً أن (مهنة المرابي) وهي الافة العالمية التي تقدم القرض بسهولة عند الشدائد الى الفقراء والمتوسطين تعتبره الحكومة غير الاسلامية ، خارجاً من دائرة واجباتها . ولكنا نقول ان من الواجب أن يكون من اول اعمال الحكومات العناية بهذه الافـة العالمية والنظر فيها ، ولا تترك العمل للمرابين في سلب أموال الفقراء والمعوزين . ولكننا نرى ـ مـن المؤسف ـ أن الدول تكون كعـامل نشط في جلب اموال الفقراء الى هذا المرابي الصغير اوالمرابي الكبير (البنك) .

ومضار الربا من الناحية الاقتصادية تتجسد في القروض الاستهلاكيه والقروض الانتاجية والقروض الحكومية من الداخل :

أ ـ القروض الاستهلاكية : وهي قروض يطلبها الفقراء والمتوسطون نتيجة

لوقوعهم في مصيبة اوشدة لقضاء حاجاتهم الضرورية . ومن المعلوم فداحة السعر الربوي في هذا النوع من القروض، لان المتصدي لهذا النوع هو المرابي الذي لا رقيب عليه في تقرير الفائدة ، فالذي يقع في شرك هذا المرابي مرة لايتخلص منه طول حياته ، بل يكون العبء على ابنائه واحفاده في سداد دينه .

ويكون هذا واضحاً اذا نظرنا الى الربا المسموح به في انكلترا المرابي وهو ٤٨ في المائة سنوياً على الاقل، والسعر العام الذي تجري عليه المعاملات الاقتصادية فهو يتراوح بين ٢٥٠ في المائة و ٤٠٠ في المائة سنوياً وقد تمت فيها بعض المعاملات الربوية بسعر ١٢٠٠ في المائة او ١٣٠٠ في المائة سنوياً .

والربا المسموح به رسمياً للمرابي في امريكا هو بين ٣٠ في المائة و٦٠ في المائة سنوياً والمعاملات العامة الربوية تجري بسعر ١٠٠ في المائة و٢٦٠ في المائة سنوياً ويرتفع أحياناً الى ٤٨٠ في المائة [١] .

وهذه العملية هي التي تمكن الرأسمالي من دخل العمال وتجعله مستبداً به دونهم . ونتيجة لذلك تفسد اخلاقهم ، ويتقرفون الجرائم والدنايا ، وهو يحط من مستوى المعيشة، ويقلل من كفاءتهم ونشاطهم الذهني والبدني ، وهذا ليس ظلماً فحسب بل انه ضرر على الاقتصاد الاجتماعي .

على أن المرابي يسلب قوة الشراء من الفقير ،واذا فترت قوة الشراء تكدست البضائع في الاسواق ونتيجة لهذا التكدس تتوقف بعض المعامل من الانتاج او تقلله على الاقل ، وبهذه العملية تنشأ البطالة لمئات من البشر، وهذه البطالة تعرقل نمو التجارة والصناعة . بالاضافة الى أن التأكيدات من قبل الاقتصاديين الى الادخار وعدم الاستهلاك لتقديم قروض بفائدة ليجلب الربا الى خزانته تؤدي الى ظهور البطالة بالتقريب المتقدم .

---

١) الربا ابو الاعلى المودودى ص٤٦ .

ب ـ القروض الانتاجية : وهذه القروض يأخذها التجار واصحاب الصناعة والحرف لاستغلالها في الانتاج المثمر .

ان هذه العملية التي يأخذ المرابي الربا من دون أن يتعرض لشيء اذا خسر المعمل أو التاجر تؤدي الى تحرك الميزان الاقتصادي من جانب واحد دائماً وهو جانب المرابي فهو رابح دائماً ، اما صاحب المعمل او التاجر فليس كذلك وهذه العملية غير فطرية لتأديتها ضرر جميع العمال وصاحب العمل الا المرابي فانه لايتضرر بذلك حيث أن ربحه مضمون .

بالاضافة الى أن معظم رأس المال مدخر عند الرأسماليين ، لانهم يرجون ارتفاع سعر الربا، فلايعطي ماله للتجارة او الصناعة لانتظاره ارتفاع سعر الربا . على أن السعر المرتفع يجعل المرابي ممسكاً لماله الاوفق مصلحته الشخصية لاوفق حاجة الناس أو البلاد ، وقد يكون السعر المرتفع مانعاً من الاعمال النافعة المفيدة للمصلحة العامة مادام ربحها لايسدد سعر الربا ، في حين أن المال يتدفق نحو الاعمال البعيدة عن المصلحة العامة لانها تعود بربح كثير .

وقد يستعمل التجار الذين هم مطالبون بالربا الطرق المشروعة وغير المشروعة المؤدية الى اضطراب المجتمع الانساني والحط من الاخلاق الانسانية وما يترتب عليها من جرائم في سبيل كسب سعر الربا .

ج ـ القروض الحكومية من الداخل: وهى القروض التي تأخذها الحكومة من أهالي البلاد ، فهناك القروض المأخوذة لاغراض غير مثمرة كالحرب لاجل الاغراض الشخصية العدوانية الجاهلية ، وهناك القروض المأخوذة لاغراض انسانية اجتماعية كالتجارة مثلا ، وهذان النوعان يشابهان القروض الاستهلاكية والقروض الانتاجية .

والملاحظ هنا ان الحكومة تلقي ضغطاً على عامة اهل البلاد ـ لاجل أن

تجلب من معاش الافراد - بجعل الضرائب والمكوس حتى تستطيع أن تؤدي الى الرأسماليين (اصحاب القروض) الربا . والتجار أيضاً لايؤدون هذه الضرائب والمكوس من عندهم وانما يرفعون قيمة الحاصل او السلع .فيؤخذ الربا على وجه غير مباشر من كل من يشتري من السوق وهو الفقير والمتوسط الحال . اذن الذي يتضرر تضرراً كاملا هو الفقير فحسب ، لان صاحب الغلة واصحاب المصانع والتجار يرفعون من سعر نتاجهم .

فالخلاصة : ان الربا ثروة من الفقراء الى الاغنياء والحكومة هي الموظفة المخلصة للمرابي مع أن مصلحة الامة على العكس . على أن قروض الدولة من الخارج فيها مفاسد اشد واكثر خطراً على الانسانية من غيرها ، لانه يغرس بذور العداوة بين امم الارض ،والدولة التي فرضت عليها الربا تزيد من مصائب بلادها بفرضها الضرائب الفادحة على رؤوس السكان والاقلال من النفقات [1] . وقد توصل (مستر هارولدج . ماولتون) مع زميله (مستر ليريا ستولكي) الى النتائج التالية [2] :

١ - « ان الاعفاء الكامل من دين تعويضات الحرب كله سوف يعمل على ازدهار الاقتصاد العالمي بدلا من أن يعوقه » .

٢ - « ان تحصيل الديون التي على الحكومات سوف يكون من الوجهة الاقتصادية ضاراً بالدول الدائنة اكثر مما يفيدها » .

وهذه الديون بعد الحرب العالمية الاولى تسمى (مدفوعات دين الحرب) كانت على (٢٨) دولة أن تفي بها سنة ١٩٣١ اي بعد ١٣ سنة من انهاء الحرب تبلغ (٠٠٠ / ٥٤٧ / ٧٤١ / ٥٧) دولاراً . و« لقد أحدثت ديون الحرب هذه

---

١) الربا للمودودى ص ٥٧ وما بعدها .

٢) الاسلام والربا /قرشي ص٢٢٠-٢٢١ .

آثاراً مثبطة في اقتصاد العالم كله ، وأطالت الكساد الاقتصادي العالمي ذلك الكساد يعتقد أنه أحد وأطول كساد فيما أعرف من تاريخ العالم »[1] .

هذا وقد ذكر السنهوري وغيره مضاراً أخرى في ربا المعاوضة وهي :

١ ـ احتكار أقوات الناس في المكيل والموزون .

٢ ـ التلاعب في العملة لتقلب اسعارها لانها هي سلعة من السلع اذا جوزنا الربا .

٣ ـ وجود الغبن والاستغلال عند التعامل بالربا في الجنس الواحد، فان التفاضل في الكم لايواجه التفاضل في الكيف بدقة لو فرضنا وجود التفاضل في الكيف[2]. فيمكن أن يمنع الربا اقتصادياً لهذه المضار، فلايحصل الاحتكار لاقوات الناس ويمنع التلاعب في العملة ويمنع الغبن والاستغلال عند التعامل في الجنس الواحد .

٢ ـ مضار الربا من الناحية الاجتماعية :

ان مصلحة الطبقة الغنية الموسرة مناقضة لمصلحة الطبقات الفقيرة ، فالمجتمع الذي يؤيده الرأسمالي هو ذلك المجتمع الذي يتعامل افراده بالاثرة ولايساعد من في المجتمع غيره الا بفائدة مادية لنفسه ، على أن ضيق الافراد الفقراء فرصة يرحب بها المرابون ، ولكن المجتمع الذي يؤيد الفقير هو على العكس من هذا المجتمع ، ولكن يجب أن لايتطرف الفقراء في اعمالهم كرد فعل منهم بحيث تنشأ مشاكل أخرى نتيجة التطرف ، بل يجب أن نجعل الدواء للداء الموجود لاأن نحول الداء الى داء آخر كما عن الماركسية حيث اوجدت الصراع بينهم . فالمجتمع الذي فيه الربا والمرابون لايمكن أن يرسو على

---

١) الاسلام والربا /قرشي ص٢٢٠-٢٢١ .

٢) مصادر الحق ٢٣٦/٣ .

قواعد ثابتة فلابد أن تبقى اجزاؤه ماثلة مفككة . ويقال في الهند « يولد المزارع مديناً ويعيش مديناً ويموت مديناً »[1] فهو لا يمكنه أن يندمج مع مجتمع المرابين بل يفضل مجتمعاً آخراً .

وهنا نقترح أن تقوم الدولة التي تنفق كثيراً في سبيل الخدمات الاجتماعية مجاناً بوضع نظام لتقديم قروض بلافوائد كطريق للخدمات الاجتماعية ، وهذا هو الدواء الناجع لجعل المجتمع صالحاً ولايجاد المجتمع الافضل حيث يقضي على اسس الاختلاف والتناقض بين المرابين والفقراء ، وتوجد الايثار فيما بينهم بدلا من الاثرة . وبعد أن تعمل الدولة على ازالة اسس الاختلاف في المجتمع تعمل جاهدة لايجاد روابط بين افراد المجتمع ، وقد جعل الاسلام رابطة قوية بين الاغنياء والفقراء تجعل المجتمع متماسكاً متآخياً فيه ايثار بدلا عن الاثرة، وذلك بايجاد الزكاة والخمس التي تؤخذ من الاغنياء وتعطى الى مستحقيها وبايجاد الامور الخيرية المستحبة التي ندب اليها الشرع الحنيف وبذل غاية مافي وسعه لتربية ابنائه عليها لايجاد المجتمع المتآخي التي يكون فيه الايثار سائداً بدلا من الاثرة .

الاثر الفطرى للربا :

ولاجل أن نتعرف على الاثر الفطري الذي يخلفه الربا نورد حديث انجلترا وأمريكا بعد الحرب العالمية الاخيرة لعقد اتفاقية (برتين وود) لدين كبير . « ان انجلترا كانت تريد من امريكا ـ وقد كانت حليفتها في الحرب ـ أن تمن عليها بالقرض بدون شيء من الربا ، ولكن امريكا مارضيت بذلك وأبت أن تقرضها الا بالربا ،واضطرت انجلترا بمشاكلها العديدة أن ترضى كرهاً بأداء الربا»

---

١) الاسلام والربا ص٢٠١ عن تقرير البعثة الملكية عن الزراعة فى الهند .

لكن لنرى ماهو الاثر الفطرى الذي ترك في الشعب الانجليزي من كبار سياسيهم واقتصاديهم .

ومما قاله اللورد كينز، بعد أن عقد الاتفاقية مع امريكا باعتباره ممثلا للشعب الانجليزي « لااستطيع أن أنسى أبد الدهر ذلك الحزن الشديد والا لم المرير الذي قد لحق بي من معاملة أمريكا ايانا في هذه الاتفاقية فانها أبت أن تقرضنا شيئاً الا بالربا » .

ومما قاله تشرشل « اني لاتوجس خلال هذا السلوك العجيب المبني على الاثرة وحب المال الذي عاملتنا به امريكا كان ضروباً من الاخطار . والحق أن هذه الاتفاقية قد تركت اثراً سيئاً جداً فيما بيننا وبين امريكا من العلاقة » .

وقال اللورد دالتن وزير المالية « ان هذا العبء الثقيل الذي نخرج من الحرب وهو على ظهورنا ، جائزة عجيبة جداً نلناها على ماعانينا في الحرب من الشدائد والمشاق والتضحيات لاجل الغاية المشتركة ، وندع للمؤرخين في المستقبل أن يروا رأيهم في هذه الجائزة الفذة من نوعها ، التمسنا من أمريكا أن تقرضنا قرضاً حسناً ولكنها قالت لنا جواباً على هذا : ماهذه بسياسة عملية»[1] .

ومن هذه الاقوال نلمس الاثر الفطرى واضحاً سواء تعاملت به الافراد او الامم ، فهكذا تعترف انجلترا أن الربا شيء مستقبح ، فهل فكر الاقتصاديون في رفع الفائدة من مجتمعهم على الاقل ؟ ! كما فعل كينز .

٣ ـ مضار الربا من ناحية تنمية الاقتصاد :

ويقصد بالتنمية الاقتصادية زيادة الموارد الانتاجية عن طريق تغيير اساليب الانتاج وتغيير الناحية التكنيكية نحو الاحسن وزيادة رأس المال الثابت (الالات)

---

١) الربا المودودى ص٤٣-٤٤ .

ورفع الكفاءة الفنية للعمال وانشـاء موارد جديدة تعمـل على تجهيز الموارد القديمة بالاضافة الى رفـع معدل نمو الانتاج وامثال ذلك ، وبتعبير علمي دقيق أن النمو الاقتصادي « ظـاهرة اجتماعية تتضمن تغييرات كمية وتغييرات كيفية تطرأ على النظام الاقتصادي في فترات زمنية متعاقبة » [1] .

وعلى هذا فان تنمية اقتصاد الدولة يجب أن تكون بحرمة الربا اوالفائدة ، وسبب تأخر التنمية الاقتصادية في اي دولة كان هو اباحة الفائدة ، ونظام اقتراض المال الذي لايراقب وهو المسؤول او العامل الرئيس في هزالة الحالة الاقتصادية وعدم تنمية الصناعة في البلاد . اي ان هناك قواعد عامة في البنـاء الاقتصادي تسير عليها الدولة ، وحيث ان الربـا يجيء على خلاف هـذه القواعد فيعتصر الفقير ويزيد مال الغني ويستغل الحاجة وينبت الجريمة ويزعزع العقيدة ويفسد المجتمع فهو محرم لانه يضر من الوجهة الاقتصادية [2] .

ومن الواضح أن مقرض المال اذا وجد في المجتمع من يقترض منه بفائدة ١٢ في المائة او ١٥ في المائة فانه يكون بعيداً عن الاستثمار من ناحية الصناعة، اذ أنه يفضل الربح المضمون المؤكد على الربح غير المضمون ، مضافاً الى انة يبذل معه عملا اوينوء بالخسارة في بعض الاحيان ، وخصوصاً اذا كانت نتيجة الصناعة هو اعطاء ربح اقل من الربح الذي تدره الفائدة .

وحينما تحظر الفائدة في مجتمع ما فان اصحاب الامـوال يضطرون الى استثمار اموالهم في التجارة والصناعة ، ولووجه الاقتصاديون اهتمامهم الى هذه النظرية وهي حرمة الربا لوجدت تنمية صناعية سريعة . « وفي سنـة (١٩٣٣) اصدرت كل المقاطعات (في الهند) تقريباً قوانين تفرض حظراً شديداً على اقراض

---

١) محاضرات في التخطيط الاقتصادي د . عزيز القطيفي ص ٣ .

٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي / الاستاذ عيسى عبده ابراهيم ص ٢٤ وما بعدها.

المال وتحدد الحد الاعلى لمعدلات الفائدة . . . فاضطروا (أي مقرضو المال) الى استثمار اموالهم في التجارة والصناعة »[1] .

على أن تعاون المال مع الصناعة يجب أن يكون على اساس الشركة لا على دفع فوائد ، اذ تترتب فوائد كثيرة على قانون الشركة ، ففي ظل نظام الشركة يكون صاحب المال حريصاً على انجاح المشروع بخلاف ماذا كان يحمل سهم دين فانه لا يبالي بنجاح الشركة اذا كانت فائدته ثابتة ، فالحركة الربوية تناقض دائماً الحركة التجارية، فالمرابون حينما يشتد احتياج التجار الى المال يمتنعون من بذله الا بسعر مرتفع للفائدة ، وحينما يقل احتياج التجار الى المال يضعون الاموال على المسرح ويبذلونها بفائدة رخيصة . بالاضافة الى العمل الذي يبذله اصحاب الاموال ونظرتهم التجارية وخبرتهم في ادارة الاموال ان كانت جيدة ، كل هذا يكون مساعداً على انشاء المشروع .

ثم انه قد تكون هزالة الحالة الاقتصادية تابعة لقلة رأس المال المنتج، الا أنه اذا توفرت رؤوس الاموال وكان نظام الفائدة موجوداً فيكون هو السبب الوحيد لتخلف نمو اقتصاد الدولة ، لان اصحاب رؤوس الاموال يمتلكون الفائض من المدخرات المالية المعطلة لأمل ارتفاع سعر الفائدة. ونتيجة لهذا الادخار العام سوف يقل الطلب على السلع الاستهلاكية لان الاموال مجمدة فتتوقف المعامل فتنشأ طبقة ضخمة من الاشخاص العاطلين في قبال تلك الاموال المدخرة عند الرأسماليين .

على أن الاقتصاديين لو أرادوا تلافي الموقف فانهم يحاولون أن يوظفوا العمال العاطلين في مشاريع كبيرة حتى تزول مشكلة البطالة . الا أن التجار او الرأسماليين لا ينزلون الى هذه المشاريع الكبيرة الا اذا كان معدل الربح

---

١) الاسلام والربا د .قرشي ص٢٤٨ .

اكبر عادة من معدل الفـائدة الساري ، فمثلا لوأن معدل الفـائدة ٧ في المائة والمـال الذي يستثمر في مشروعـات لمنفعة المصلحة العامةكتبليط الشوارع ومشروعات الري لاتدرمن الفوائد الا ٥ في المائة فان هذه المشروعات العامة طبقاً للنظرة الرأسمالية ، غير منتجة فلا يستغل المال في هذه المشروعات مهما كانت مفيدة للمجتمع ،اما لو كانت الفائدة محرمة ، فان هذهالمشروعات يستغل فيها المال لوجود ربح ٥ في المائة بالاضافة الى انتفاع المجتمع منها .

هذا وقد ذكر الاقتصاديون مقاييس تقريبية لقياس النمو الاقتصادي ، لان ظاهرة النمو الاقتصادي ظـاهرة معقدة التكوين لا تخضع تفاصيلها للقيـاس الكمي ، ولكن اوجد الاقتصاديون مؤشراً تقريباً لقياس النمو الاقتصادى وهو :

١ ـ معدل نمو الدخل الفردي ، وهذا يعكس بصورة تقريبية تغيير مستوى المعيشة ، وهذا يتوقف على نمو الدخل القومي وعلى معدل نمو السكان ، اي اذا كانت الزيادة فيالدخلالقوميفيفترات متعاقبةاكبر منالزيادة في السكان .

٢ ـ معدل نمو الدخل القومي ، اي أن الزيادة فيه تعكس كفاءة الاقتصاد الوطني من حيث امكاناته في تحقيق النمو [١] .

ثم ان معدل نمو الدخل القومي يتوقف على عاملين اساسيين هما :

١ـ نسبة الاستثمار السنوي الى الدخل القومي .

٢ ـ كفاءة رأس المال المستثمر في تحقيق زيادة في الدخل ، اي انتاجية رأس المال [٢] ، ولا يحصل نمو الدخل القومي الابحرمة الفائدة حتى تتوجـه رؤوس الاموال نحو الاستثمار المنتج فيزداد الدخل القومي والدخل الفردي تبعاً له . اذن فلاتحل المشكلة الابحظر الفائدة حتى يلتجىء الرأسمالي النزول

---

١) محاضرات فى التخطيط الاقتصادى د . عزيز القطيفى ص٦ـ٩ .

٢) محاضرات فى التخطيط الاقتصادى د . عزيزالقطيفى ص ٦ـ٩ .

الى العمل اولا ، والذي فيه منفعة وخدمـة للامة ثانياً . ثم ان فريضتي الزكاة والخمس في ظل النظام الاسلامي تلعب الدور الاهم في تنمية اقتصاد الدولة ، فالزكاة هي ضريبة سماوية مقدارها ٢٫٥ في المـائة على المدخرات والفوائد المعطلة التي دار عليها الحول من الذهب والفضة [١]، واما الخمس وهو الضريبة الثانية الواجبة التي جعل الله سبحانه قسماً منها على كل مال زائد عن حاجة الانسان ومؤنته في السنة .

فلو التزمنا بالنقطتين لرأينا كيف أن الدولة تنمو اقتصادياً بسرعة مذهلة ، ونحن هنا نجعل هذه النظرية تحت اشراف الاقتصاديين ، على أنا نلمح مـن كتاباتهم الميل الى هذه النظرية كما في كتابات كينز من انزال الفائدة الـى الصفر كمـا في النظرة الاسلامية ، وسوف يتقدم العلم الى النظريات الاسلامية لما فيها من ازدهار لكل العالم .

« يمحق الله الربا ويربى الصدقات »

ان الكنيسة طرحت رأي الديـن عند النظر في التنظيم الاقتصادي لكـي تتفق آراؤهم مع التنظيم الرأسمالي الذي قاد العالم الى حروب مدمرة، فماذا يعمل علماء الاسلام عند النظر في التنظيم الرأسمالي او الاشتراكي الذي لا يختلف عما سبقه من حيث النتائج وان اختلفا في الاسلوب ؟

ولو نظرنا الى الاية القرآنية « يمحق الله الربا ويربى الصدقات » لنرى كيف يمحق الله الربا ويزيله ، ولو تأملنا قليلا لوجـدنا أن في الايـة وصفاً لاقتصاد القرون الاخيرة التي نشاهدها بأعيننا وقد استنزفت منها الحروب الظالمة

---

١) الزكاة تكون في النعم وفي الغلات ايضاً . وهناك موارد اخرى كضريبة على الغنى يدفعها للفقراء يمكن ان تكون حافزاً مهماً لنمو الدولة اقتصادياً ليس الان محلها .

الشيء الكثير « ويكفي أن نلاحـظ ان الاستعداد للحرب يكلف الشعوب في البلاد الكبرى مايزيد على أربعين في المائة من الدخل القومي »[1] .

وهذا المال الذي يبذل في الحروب يبلغ « مائة الف مليون من الجنيهات، وانه اذا وزع على سكان الارض لخص كل فرد اربعين جنيهاً في السنة ، واذا كانت الاسرة تتألف من خمسة أشخاص ، فان نصيبها مـن هذا القدر الممحوق يكون (٢٠٠) جنيه في السنة »[2] . فان هذه الاموال الطائلة التي تتلف من الدولة هي نتيجة الربا المنتشر في العالم وتطبيقاً لقوله تعالى (يمحق الله الربا) .

وهناك بعض الدول التي تحرق الحاصلات الزراعية الزائدة عن الحاصلات التي تعرضها بأعلى سعر ممكن ، في حين أن قسماً مـن البشر يموتون مـوتاً بطيئاً من الجوع ، وهذا أيضاً نتيجة السياسة المتبعة في الدولة وبعدها عن ظل النظام الاسلامي في الرفاهية عن المجتمعات ككل .

٤ ـ مضار الربا من ناحية المرابي :

يذكر البعض أن حلية الربا هـو الـذي انشأ البنوك وتركزت الثروة في أيادي أصحابها، وكان من نتائجه سيطرة اصحاب البنوك على اقتصاد الدولة وعلى سياستها في الداخل والخارج بل وعلى تشريعات الدولة[3]، أضف الى ذلك أن أصحاب البنوك بما أنهم لايهابون الدين بتحليل الفائدة فهم يعملون على مهاجمة الدين ، ومن المهاجمات السيطرة على وسائل الاعلام ومهاجمة علماء الدين ، لان وجود العلماء كقوة مزاحمة لنمو الثروة عندهم بالطريق غيـر المشروع ،

---

١) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي /عيسى عبده ابراهيم ص ٣٣ .

٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي/عيسى عبده ابراهيم ص٣٣ .

٣) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية د. محمد العربي ص٨٥ وما بعدها .

فعملوا على افساد اخلاقيات المجتمع بحيث يكفل لهم المزيد من الثروة .

نعم، ان المرابي قد يضحي من أجل الشعب اذا كانت مصلحته تقتضي ذلك فهو انما يضحي لمصلحته لا للمجتمع وقد تقدم سابقاً أن أصحاب البنوك متطفلون على موائد الناس لان الاموال ليست لهم في اول الامر .

اذن الضرر الناتج من حلية الربا هو تسيير الدولة في صالح أصحاب البنوك ، فيدخلونها في مشاكل من أجل مصلحة افراد قليلة تتحكم في رقاب الامة .

٥ ـ مضار الربا من ناحيه المنتج :

وقد لخصها الدكتور محمد العربي في خمسة موارد [١] يرجع بعضها لما تقدم سابقاً وهي :

١ ـ أن الربا يكون دخيلا في غلاء اسعار السلع ، اذ المنتج وهو المقترض يضيف فائدة القرض الى تكاليف السلع فكأن المجتمع هو الذي يدفع الفائدة.

٢ ـ ان المجتمع هو الذي يدفع الفائدة اذا ظلت دورة الرخاء قائمة والطلب مستمر، أما اذا امتنع الناس عن الاستهلاك نتيجة لارتفاع سعر السلعة او نتيجة للادخار، فان السلعة تبقى مكدسة ، ومن هنا تنشأ البطالة وللبطالة خطرها الكبير .

٣ ـ اذا ارتفعت الفائده يلجأ المنتج الى تخفيض اجور العمال، لان تكاليف الانتاج مرتفعة، او يستغني عن البعض، فاذا خفض اجور العمال أدى الى نقص القوة الشرائية في المجتمع ، واذا استغنى عن البعض خلق البطالة ، وفي كلتا الحالتين تنشأ البطالة والأزمات الدورية .

---

١) المصدر السابق والصفحة .

٤ ـ عندما يبحث المنتج عن اماكن يصرف فيها الفائض من الانتاج يجد البلدان المتخلفة خير سوق له ،وهو يهوى أن تستديم هذه الاسواق له ، فيعمل على بسط نفوذ دولته عليها عن طريق الاستعمار ، ويعمل على تخلفها ، واذا تزاحمت الدول الصناعية على هـذه الدول المتخلفة نشأت الحروب [١] نتيجة المزاحمة بخلاف نظرة الاسلام التي ترى وجوب مساعدة الشعوب والحكومات الضعيفة لتقف في خط واحد من الحضارة والتقدم ، وهذه النقطة وحدها كافية لتحريم الفائدة لما فيها من عمل على تأخير الشعوب واستغلالها .

٥ ـ تتآمر الـدول الصناعية على تخفيض اثمان المواد الاولية المستوردة من الدول الضعيفة (غير المستعمرة) اذا اخفق المنتج المقترض بالربا. ولم يكن بوسعه تخفيض اجور العمال، وبهذا العمل تصاب اكثر دول الارض بأضرار كثيرة.

بالاضافة الى أن الربا مضر من الناحية الاخلاقية والروحية لانه ينطبع بالبخل والاثرة والعبودية المال بعكس نتائج الشؤون المالية القائمة في ظل نظام الاسلام كالزكاة والخمس وغيرهما من الفرائض والمستحبات التي حببها الاسلام للفرد وكأنها مصلحة شخصية له لما فيها من ثواب اخروي .

ونتيجة لهذه الاضرار المتقدمة نري بعض علماء الاقتصاد في الدول الرأسمالية، يندد بالفائدة . والى هنا انتهى الفصل الثاني .

الفصل الثالث

الربا بين مؤيديه ومعارضيه:

ان هذا الفصل ادخلناه في الربا اقتصادياً حيث أنه اقرب مايكون للبحث

---

١) كما نرى ذلك من صراع جاء بين الشرق والغرب على مايسمى بالاصدقاء «الدول المستثمرة للبضائع والمصدرة للنفط » .

المفاهيمي من البحث الفقهي الذي يستند الى الحجة والدليل ، الأأنه بحث بين المسلمين من فقهاء واقتصاديين .

نقول : ان الربا في العصر الحاضر له اتجاهان ، اتجاه يؤيده واتجاه يعارضه، ففي المؤتمرات التي تعقد للنظر في احكام الشريعة الأسلامية يظهر على المسرح هذان الاتجاهان كما في مؤتمر الفقه الاسلامي بباريس لسنة (١٩٥١ م) ، ونحن هنا نستعرض هذين الاتجاهين على ما بأحدهما من بعـد عن تفهم طبيعة الفقه الاسلامي .

١ ـ الاتجاه المحافظ على احكام الربا :

ويمثل هذا الاتجاه الاستاذ محمد عبدالله دراز، يقول ما ملخصـه [١] : ان القاعدة تقتضي بتقسيم الأشياء التي يراد تبادلها الى ثلاثة أضرب :

١ ـ البدلان من نوع واحد كالذهب بالذهب ، فهنا يجب التساوي في الكم والفورية في التبادل [٢] .

٢ ـ البدلان من نوعين مختلفين من جنس واحد كالذهب بالفضة ، فهنا يشترط شرط واحد وهو الفورية .

٣ ـ ان يكونا من جنسين مختلفين كالفضة بالطعام فيكون التقابض حراً .

ونرى هنا انه كلما كان البدلان من طبيعتين مختلفتين بحيث لا توجد شبهة القصد الى القرض بفائدة فالشريعة تضع الحرية امام التبادل الا المبدأ العام في المعاملة وهو تحري الصدق والامانة . واذا اخذت طبيعة البدلين تتقارب بدون

---

١) السنهوري مصادر الحق ٣ / ٢٢٨ عن محاضرة دراز ص١٤–١٥ .

٢) على رأى المشهور .

أن تتحد نرى المشرع يحذرمنها لاحتمال ان يقصد المتعاملان الىمعاملة الربا فيحضرعليهما تأجيل احد العوضين[1] ويرخص بتفاوت الكم سداً لفكرة القرض المحرم تحت ستارالبيع .

واذا اتحدت طبيعة البدلين مع التفاوت في الاوصاف وغيرها فهنا منع تأجيل البدل والزيادة ، ومن السهل أن نعرف الحكمة من التأجيل وذلك لان من شأن هذا التأجيل ان يكون القصد هوالقرض باسم البيع .

وذكرالاستاذ دراز أن هناك دعائم قوية يقوم عليها تحريم الربا في جميع صوره ، ويمكن أن نعدها من مفاسد الربا ، وهي :

١ ـ الدعامة الاخلاقية : وهي التي جوزت الربح من طريق (البيع) فانها لا تجوزه من طريق المجاملة (القرض) .

٢ ـ الدعامة الاجتماعية : وهي محاباة للمال وايثار على العمل فان مجرد تقريرربح مضمون لرب المال بدون مقابل ربح للمقترض يوسع المسافة ويعمق الهوة بين طبقات الامة الاسلامية، بتحويل الثروة الى جهة واحدة معينة بعكس رأي الاسلام في تشجيع المساواة في الفرص بين الجميع . وهذه اللمحة بارزة في التشريع القرآني وهي الحيلولة دون هذه المحاباة لرأس المال على حساب جمهورالمسلمين الكادحين وأن القرآن يسعى لتحقيق نوع من التجانس والمساواة بين افراد الامة كما في قوله تعالى (كي لايكون دولة بين الاغنياء منكم) .

٣ ـ الدعامة الاقتصادية : وهي تحريف لقواعد الحياة ، فاننا اذا اشركنا المقرض في الربح الناشيء وجب علينا في الوقت نفسه ان نشركه في الخسارة

---

١) كما هورأى بعض فقهاء المسلمين حيث يرون أن بيع الطعام بالطعام نسيئة لايجوز وكما في بيع الذهب بالفضة حيث يشترط النقد والتقابض زيادة عليه .

النازلة (اذ أن من له الغنم فعليه الغرم) او كل حق يقابله واجب ، واما اذاجعلنا الميزان يتحرك من جانب واحد فذلك معاندة للطبيعة ، واذا قبلنا اشراك رب المال في الربح والخسارة انتقلت المسألة من موضوع القرض الى القراض، وهذه النظرية لم يغفلها القانون الاسلامي بل أساغها ونظمها تحت عنوان المضاربة . ولكن المرابي يريد ربحاً من دون خسارة او مخاطرة ، وهذا هو تحريف لقواعد الحياة ومحاولة تبديل نظمها [1] .

والأستاذ دراز يبدومنه «كما ذكرالسنهوري» تحريم الربا في جميع صوره واشكاله ، فهولايقسم تحريم الربا الى قسمين ماهومحرم تحريم المقاصد وماهو محرم تحريم الوسائل ، فانه يرى أن الربا محرم بجميع صوره واشكاله ، واما من ناحية الضرورة فانها هي التي تبيح أكل الميتة وشرب الدم وهي تجري في جميع صورالربا بل في جميع الاحكام دون استثناء ، ومستندنا قولهتعالى «وقد فصل لكم ما حرم عليكم الاما اضطررتم اليه» [2] .

وليست الضرورة هي مجرد الحاجة . ويوصي الأستاذ دراز بالهوادةوالتأني قبل القول بوجود الضرورة ، ويطلب ممن يقول فوق العلم بقواعد الشريعة الاسلامية ان يكون عنده ورع وتقوى يحجزانه عن التسرع في تطبيق الرخصة على غيرموضعها كما أنه يجب أن يبدأ باستنفاد كل الحلول الممكنة المشروعة ويستند الأستاذ دراز في تبرير رأيه الى الاعتبارالاقتصادي ويشيرالى ضرورة أن يتقاسم رأس المال والعمل الربح والخسارة كما في القراض .

٢ ـ الاتجاه المتحرر من احكام الربا :

ويمثل هذا الاتجاه الأستاذ معروف الدواليبي في محاضرته التي ألقاها في

---

١) السنهوري مصادر الحق ٣ / ٢٣٠ ـ ٢٣٢ .

٢) سورة الانعام آية ١١٩ .

موتمر الفقه بباريس وملخص اتجاهه هو : أن الربا المحرم انما يكون في القروض التي يقصد بها الاستهلاك لاالى الانتاج ، ففي منطقه الاستهلاك يستغل المرابون حاجة المعوزين والفقراء، أما اليوم فقد اصبحت القروض اكثرها قروض انتاج فيقول ان الاية تنعكس فيصبح المقترض هو الجانب القوي والمقرض هو الجانب الضعيف . ثم يعرض امرين لايعدو الحال احدهما :

١ ـ أن تقوم الدولة بالاقراض للمنتجين .

٢ ـ أن تباح قروض الانتاج بقيودوفائدة معقولة. ويقول : ان الحل الثاني هو الصحيح، ويخرجه على فكرة الضرورة وعلى فكرة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة .

ويمكن أن نأخذ على رأي معروف عدة مؤاخذات :

١ـ قوله (ان الربا المحرم انما يكون في القروض التي يقصد بها الى الاستهلاك لا الى الانتاج) وهذه الدعوى تحتاج الى دليل يدل عليها ، ولادليل ، بالاضافة الى وجود الدليل على عدم اعتبار هذا التقسيم وهو النصوص المطلقة في تحريم الربا مـن دون تقسيم ، على أن هذا التقسيم الذي عرض مما لايقتضيه الحكم والموضوع ، فهو شبيه بالقول ان السرقة ان كانت من الغني فهي محرمة فاذا اصبحت من الفقير فهي جائزة .

ويمكن ان يحتج لرأيهم بالحجة المتينة التي ساقوها لرأيهم، وهي ان الربا المحرم بالقرآن هو ما كان سائداً في الجاهلية قبل بعثة الرسول (ص) وان العصر الجاهلي لم يكن اهله على علم بالقروض الانتاجية وأثرها في النشاط الاقتصادي الحديث .

ولكـن نقول : ان المتأمـل في الظروف المادية التي أحـاطت بالاقتصاد الجاهلي يؤمـن بأن القروض الانتاجيـة كانت ضرورة حيويـة من ضرورات

اقتصادهم [1] فالطائف كانت تصدر الى مكة وقرى الحجاز حاصلاتها من الزبيب والقمح والاخشاب وغيرها وكانت تستورد من مكة السلع التي تأتي بها قريش في كل مـن رحلة الصيف الى الشام ورحلة الشتاء الى اليمن ، وهذا التبادل انما يتم عن طريق القروض الربوية، خصوصاً الجالية اليهودية في الطائف لم تكن لها صناعة الا الاقراض بالربا لنشاط الطائف ومـاحولها [2] . ومكة كانت تعتمـد على التجارة حتى اصبحت اعظـم مركز تجاري في الجزيرة العربية ، فكانت حسب قـول المؤرخين أشبه بجمهورية تجارية تعيش اقتصاديـاً على الرحلتين .

وكان الربا جزء لايتجزأ من حياتهم الاقتصادية وكان المقروضون يساهمون بصفة اصلية في تمويل القوافل ، فلمـا جاء الاسلام أحدث انقلاباً في حياتهم الاقتصادية بسبب (أحل الله البيع وحرم الربا) وشجع الاقراض [3] ولكن بغير زيادة على رأس المال، واستمر بعد الاسلام تقديم القروض الاستهلاكية والانتاجية بغير ربا بدافع الاخاء والتعاون الاسلامي. اذن من هنا نعرف أن التحريم الذي جاء في القرآن الكريم هو تحريم لما كان سائداً في العصر الجاهلي،وبما أن العصر الجاهلي كان يتعامل بالقروض الانتاجية والاستهلاكية بنوعيها فهي محرمة بنص القرآن فيتضح بطلان الدعوى المتقدمة .

٢ ـ ومع التنازل عن الدليل الذي يدل على عدم الفرق فانه (يصعب كثيراً

١ـ٢) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية / الازهر د . محمد عبدالله العربى ص ٨٠ .

٣) وتشجيع القرض وتفضيله على الهبة له سببان : هما أن القرض لايقع الا في يد المحتاج عادة وانه يرجع فيقرض ثانياً بخلاف الهبة لذا جعل الله ثواب القرض ثمانية عشر حسنة بخلاف الهبة فثوابها عشر حسنات . راجع اللمعة الدمشقية ج٣ كتاب الدين .

كما يقول السنهوري ـ من الناحية العلمية التمييز بين قروض الانتاج وقروض الاستهلاك حتى تباح الفائدة المعقولة في الاولى وتحرم اطلاقاً في الثانية . . .) (فهناك القروض التي يعقدها الافراد مع المصارف والمنظمات الدولية فهل هي قروض انتاج تباح فيها الفائدة المعقولة اوهي قروض استهلاك تحرم فيها الفائدة اصلا . . .)[1] فالظاهر ان هذا التميز متعذر .

٣ ـ ومع التنزل جدلا (فان تخريج الفائدة المعقولة في هذه القروض على فكرة الضرورة لاتستقيم . فالضرورة بالمعنى الشرعي ليست قائمة وانما هي الحاجة لا الضرورة)[2] .

وفرق كبير بين الحاجة والضرورة يختلف الحكم الشرعي بحسبه .

والظاهر : ان لاجل قول معروف الدواليبي قد اشترط الاستاذ دراز فوق العلم بقواعد الشريعة الاسلامية ورعاً وتقوى يحجزانه عن التوسع او عن التسرع في تطبيق الضرورة على غير موضعها .

٤ ـ ثم لماذا ذكر معروف أن اباحة القروض الانتاجية هو الصحيح دون اقراض الدولة لهم بدون فائدة ؟ ! فلماذا لايمكن للدولة أن تقرض المنتجين ؟ ! ونحن هنا نؤكد انه يمكن للدولة الاسلامية أن تقرض المنتجين بل هي الاولى بالاقراض من غيرها حتى تشجع الاستثمار في الداخل ، وبما أن خزينة الدولة الاسلامية هي (بيت المال) الذي هو للمسلمين فيصح أن يقترض منه المسلمون من دون أية فائدة ، خصوصاً اذا علمنا أن بيت مال المسلمين وضع للمصالح العامة ، واقتراض المسلمين لاجل الاستهلاك والانتاج من المصالح العامة .

ونحن هنا نورد نصاً للمودودي يبين هذه الحالة : قال « واذا وجد في

١ـ٢) مصادر الحق ٣/٢٣٣ .

المجتمع ، على كل حال ، رجل لايجد في حارته اوقريته رجلا يقرضه فانباب بيت مال الحكومة مفتوح على وجه يؤم اليه وينال منه القرض بكل سهولة ، ولكن الذي يجب أن يلاحظ بصفة خاصة في هذا الشأن أن بيت مال الحكومة هوآخرباب يطرق للاستمداد في مثل هذه الاغراض » «ومن ثم أن بيت المال اذا بلغته قضية كهذه ، فانه لايسارع الى قضاء حاجة المستقرض وحسب ، بل لا يلبث أن يشعر قسم المحافظة على صحة الاهالي الخلقية بوقوع هذه الفاجعةوهو لايلبث بدوره أن يتوجه الى تلك الحارة أوالقرية المريضة ويبذل أقصى عنايته بعلاجها » . « ومن الممكن ايضاً أن توجد في النظام الاسلامي صورة اخرى لتهيئة القروض للحاجات الشخصية، وهي أن يكون من حق العمال والموظفين بموجب القانون على شركاتهم ومؤسساتهم التجارية أن ينالوا منها القروض عند حاجتهم غير العاديةوان تعترف الحكومة أيضاً بهذا الحق لموظفيها وتؤديه بكل سخاء وسعة صدر»[1] ، لكون القرض من الامور المعروفة التي يريدالشارع تحققها في الخارج من الافراد أو المؤسسات اوالدولة في آخر الامر، ويدل عليه عموم «وتعاونوا على البروالتقوى» وقوله (ع) « والله تعالى في عون العبد ماكان العبد في عون اخيه» وقوله « كل معروف صدقة » وغيرها من الروايات التي تقول بأن القرض بثمانية عشر حسنة والصدقة بعشر حسنات [2] .

ولاحاجة للاستدلال بماروواه الطبري « ان هندابنة عتبة قامت الى عمربن الخطاب فاستقرضته من بيت المال اربعة آلاف درهم تتجر فيها وتضمنها ، فأقرضها، فخرجت فيها الى بلاد كلب فاشترت وباعت فلما أتت المدنية شكت

---

١) المودودى ، الربا ص١٣٠-١٣١ .

٢) وهذا الكلام لاينافى القول بأن الاقتراض مكروه مع الغنى اومطلقاً كما دلت عليه الروايات .

الوضيعة ـ اي الخسارة ـ فقال عمر : لو كان مالي لتركته ولكنه مال المسلمين»[1] حيث انه فهم خاص وعمل شخصي لا يكشف عن رأي الشريعة .

ويمكن أيضاً للبنك الاسلامي في حدود خاصة من القرض في شروط معينة، منها الامانة وحسن السلوك ومقدرته المالية على الوفاء واخذ رهن على الدين لكي يضمن الوفاء ، ويشترط هنا على المدين دفع اجرة المثل لقاء كتابة الدين وباقي التكاليف .

والاجدر أن تكف البنوك عن ممارسة القروض الاستهلاكية وتقتصر على القروض الانتاجية لتوسيع دائرة التنمية الاقتصادية على اساس المضاربة ، وتتصدى لعملية القروض الاستهلاكية منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة والخمس فالمستحق لهما يعطى منهما مايكفيه ، وغير المستحق وهو المضطر لحاجة وقتية يقرض بدون فائدة على أن يسرع في الوفاء مع التمكن ، على أن رصيد الزكاة والخمس في بلد اسلامي تتدفق عليه تبرعات متوالية من المنفقين في سبيل الله، فيمكن أن يعطى لمن يريد القرض للاستهلاك من هذه الموارد اذا كان ممن تنطبق عليه اموال بيت المال .

٥ ـ نتسائل عن وجوه الصحة في اباحة قروض الانتاج بقيود وفائدة معقولة ؟ أليس أن هذا من الربا المحرم ؟ ! وهل لايمكن أن تحصل النتائج بطريقة اخرى سائغة شرعاً ؟ ولكن الذي يبدو أن الاستاذ معروف بعيد عن مفاهيم الاسلام وعن التوغل في قوانين الاقتصاد ، لذلك صحح القرض الربوي في حين أنه محرم شرعاً وغير راجح من الناحية الاقتصادية ، بالاضافة الى عدم علمه بوجود وجه آخر تحصل به النتائج المطلوبة وهي نظرية المضاربة التي شرعها المشرع الاسلامي .

---

١) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربى ص٨٢ الازهر .

٦ ـ وقد خرج الاستاذ معروف الامر المتقـدم على فكره الضرورة وعلى فكرة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . ولكن مقياس الضرورة عنده غير واضح ، فانه ليس هو الحاجة وانما هو الذي يبيح أكل الميتة وشرب الدم ، والضرورة بهذا المعنى تسري في جميع احـكام الربا لافي خصـوص القروض الانتاجية كما يدعى ، وذلك ثابت في القرآن والسنة .

واذا كانت الضرورة تفسر في الحاجة فانها تتصور من جهة المدين ، اما من جهة الدائن فلا . « على أن الاحتياج تارة يكون شخصياً وتارة يكون نوعياً » والادلة الرافعة للضرر كقوله (ص) «رفع عن امتي ما اضطروا اليه» وقوله (ص) « لاضرر ولاضرار في الاسـلام » والقاعـدة المعروفة « ان الضرورات تبيح المحظورات » من المعلوم أنها لاترفـع الموضوع حقيقة وهو نفـس الفعل الضرري لكونه موجوداً حقيقة، بل أنها ترفع الحكم الضرري، والمراد بالضرر المرفوع انما هو الضرر الشخصي لا النوعي لان الحرمة وان ارتفعت عمن وقع منهم بذلك الا أنه لاوجه لارتفاعها عن الافراد الذيـن لم يقعوا بذلك الضرر ، وهذا واضح لان غير المتضرر لايلحقه حكم الضرر .

وذكر شيخ الأزهر السابق «محمود شلتوت» فتوى وهي «صرح بعض الفقهاء بأنـه يجوز المحتاج الاستقراض بالربح ، وادخله آخرون فيما يتناوله الربا ، ورأوا أن الحرمة فيه تنال المتعاقدين معاً المقرض والمقترض ، واني أعتقد أن ضرورة المقترض وحاجته مما يرفع عنه الاثم ، لانه مضطر وفي حكم المضطر. فالمزارعون ـ كما نعلم ـ تشتد حاجتهم في زراعاتهم وانتاجهم الى مايهيئون به الارض والزراعة ، والحكومة ـ كما نعلم ـ تشتد حاجتهـا الى مصـالح الامة العامة والى ما تعد به لمكافحة الاعداء المغيرين ، والتجـار تشتد حاجتهم الى ما

يستوردون من البضائع التي تحتاجها الامة ، وتعمر به الاسواق .

ونرى مثل ذلك في المصانع والمنشآت التي لاغنى لمجموع الامة عنها والتي يتسع بها ميدان العمل ، فتخفف عن كاهل الامة وطأة العمال العاطلين ، ولاريب أن الاسلام الذي بنى احكامه على قاعدة اليسر ورفع الضرورة والعمل والعزة والتقدم ، وعلاج التعطل يعطي للامة في شخص هيئاتها وافرادها هذا الحق ويبيح لها مادامت مواردها ان تقترض بالربح تحقيقاً لتلك المصالح التي بها قيام الامة وحفظ كيانها» [1] .

وتناقش اولا : بناءاً على أن الضرورة هي الحاجة ، فالحاجة هنا هي الحاجة النوعية وهي وكما تقدم «لاتبيح للمجموع الاقتراض بالفائدة .وان احتياج طبقة خاصة لا يوجب رفع الحرمة عن المجموع » [2] .

وثانياً : « ان هذه الامثلة التي ضربها الشيخ لنا ليست الضرورة فيها ، لا شخصية ولا نوعية، فالمزارعون: يتمكنون من ادارة مزروعاتهم دون أن يمدوا يد القرض الى الغير ليتقيدوا بعجلة المرابين ،والحكومات المخلصة تعرف كيف ترفع من مستوى الشعب . . . » [3] .

بالاضافه الى أن فكرة تقديم المصلحة العامة على الخاصة تقتضي حرمة الربا لاحليته، فان حلية الربا تقسم المجتمع الى قسمين وتكدس الثروة في جانب واحد، فان مجرد تقرير ربح مضمون لرب المال من دون مقابل ربح للمقترض يوسع

---

١) مجلة الايمان العدد ٩-١٠ السنة الاولى ٦٤م-٨٤ هـ، مشكلة الربا ص١٠٥ عن مجلة العربي العدد ٥٩ ص١٠٧ نقلا عن كتب الشيخ شلتوت .

٢) المصدر السابق مشكلة الربا .

٣) المصدر السابق ص١٠٧ .

المسافة ويعمق الهوة بين المسلمين بعكس رأي الاسلام في تشجيع المساواة بين الجميع ، وهذا واضح في القرآن كقوله تعالى «كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » .

بالاضافة الى أن حلية الربا يعد تحريفاً لقواعد الحياة، لاننا نجعل الميزان يتحرك من جانب واحد كما يقال ، وهذه معاندة للطبيعة كما يقول دراز ، فاننا اذا اشركنا المقرض في الربح الناشيء وجب علينا في الوقت نفسه أن نشركه في الخسارة النازلة ، اذأن من له الغنم فعليه الغرم اوكل حق يقابله واجب .

وهكذا نرى أن بعض مايسمون بعلماء المسلمين « يحرصون على أن يثبتوا أن ميراثهم الديني لايحول ابداً دون الاخذ بالمناهج الاقتصادية الحديثة والتطورية»[1] وكان البعض الاخر يقول «ان هذا الميراث (الديني) موجه بطبيعته نحو العدالة الاقتصادية والاجتماعية »[2] .

وهذه الاجابات ـ فيما أرى ـ هى مخلفات مرحلة التوفيق بين الرسالة الاسلامية بقوانينها وبين التقنينات الحديثة التي وجدت في القرن التاسع عشر مثلا ، ولكن هذه المرحلة قد انقضت ووعى المسلمون مرحلتهم الجديدة الاصيلة وهي « ذاتية الاسلام » حيث أن الاسلام مبدأ كامل ، فهو يحتوي فيما يحتوي على نظام اقتصادي قادر على ايجاد التقدم الذي تصبوا اليه البشرية بمايقرره من نظريات في الاقتصاد ، وبما ردع عن بعض النظريات الاقتصادية التي تؤدي

---

١) وهذا هو اتجاه المصلحين المصريين محمد عبده ومحمد رشيد رضا ولاسيما مجموعة (مجلة المنار) وكتاب «تاريخ الاستاذ الامام». عن الاسلام والراسمالية ص٣٣ هامش(١) .

٢) وهذا الاتجاه يمثله العالم الباكستانى محمد حميد الدين ، وكذلك يمثله كل ادب الاخوان المسلمين وابرزه رسالة «نحو النور» لحسن البنا و«اشتراكية الاسلام» للدكتور مصطفى السباعى/ نفس المصدر هامش رقم «٢» .

الى رسوخ التخلف الاقتصادي .

حول كتاب الاسلام والرأسمالية :

لاأدري كيف أدخل البحث عن هذا الكتاب ،وان رجحت في نظري أن لا اشير اليه لولا أن تطرق بشكل مجمل وضئيل الى مشكلة الربا التي هي اهم عناصر الصدام بين الاسلام و الرأسمالية التي قيدت المجتمع الاسلامي عن الاخذ بأساليب الانتاج الرأسمالي، فيقول :

«ولكن القرآن على وجه الخصوص، يحتوي بضع آيات كثيراً ما استخدمت ـ كما سنرى فيما بعد ـ في تحريم ممارسة الربا، اما ما هو بالضبط معنى الربا، فلا نعرف على وجه اليقين ، فالربا لغة يعني الزيادة ، ولـكن لايبد وأن القصد منه هو الزيادة البسيطة في المعنى الذي نعرفها اليوم، بل يبدو أن فيه اشارة الى مضاعفة الدين (اصلا وفائدة ، نقداً أوعيناً) اذا عجز المدين عن الوفاء به في أجله ، ولعل تحريم الربا كأكثر نواهي القرآن (وفي الوقت نفسه كأكثر احكام الاديان الاخرى) قاعدة عارضة دعت اليها ظروف مؤقتة ... ولعل الداعي الى التحريم ،كمـا يرى كثيرون ، هو تقريع اولئـك الذين كانوا يرفضون القناعة بشروط معقولة في اقراض جماعة المسلمين التي كانت في ذلك الوقت ماتزال صغيرة فقيرة يحيط بها الاعداء في يثرب »[1] .

ومن هذا الكلام المتقدم ننتهي الى نتيجتين :

الاولى : أن الربا لم يحدد معناه ،ولعله يشير الى رواية عمر التي تقول ان آية تحريم الربا آخر ما نزل على الرسول (ص) ، وانه توفي قبل أن يتاح له تفسيرها .

---

١) الاسلام والرأسمالية /مكسيم رودنسون ص: ٥ ترجمه نزيه الحكيم طبعة «دار غنيدور» العربية .

الثانية : أن حرمة الربا حكم عارض كأكثر الاحكام القرآنيـة ، وهذا رأي انتهى اليه الكثيرون كما صرح في نصه « ولكن هؤلاء كما يبدو من المؤرخين المستشرقين لا من العلماء المسلمين » وكانوا يرون أن تحريم الربا كان تقريعاً لاولئك الذين يرفضون القناعة بشروط معقولة في اقراض جماعة المسلمين التي كانت ماتزال في ذلك الوقت صغيرة . . . الخ .

ولاأدري كيف اجيب على هذه الدعاوي التي ادعاها المؤلف ،ومن المؤسف حقاً أن يتطرق أي باحث لاي موضوع ولم يكن لديه اطلاع كامل أوتخصص في ذلك الموضوع ، ومن المحرم ان يتطرق مؤرخ لقضايا العلم والفقه ، فان المنهج في كل واحد من العلوم يختلف عن المنهج في الاخر ، وكان من شأن المؤلف أن ينقل ما اطلع عليه دون أن يبت في رأي من دون دليل وبرهان ،ومن دون اطلاع على منهج البحث في علم الفقه .

فعلى أي اساس استند « رود نسون » للقول بأن تحريم الربا حكم عارض ؟ ومـا هي ميزة الاحكام العارضة الدينية عن غيرها الثابتة المستقرة ؟ واذا كان هذا حكماً عارضياً فأين ناسخه ؟ واذا لـم يوجد اي اثر للنسخ فما هو السند لاثبات أنه حكم عارض ؟ مضافاً الى أن المجتمع الاسلامي في ذلك الوقت كان يتطلب تنظيماً مستقراً ثابتاً، على أن الاحكام العارضة ـ عادة ـ هي مما تكون في صالح الامة آنذاك حتى تكون تابعة للنبي (ص) والرسالـة التي جاء من أجلها وهذا بخلاف مانحن فيه، فان المجتمع آنذاك ـ كما بينا في هذا الكتاب ـ كان سيره التجاري قائماً على الربا، فتحريمه يحدث ضجة كبرى على النبي(ص) ومع هذا جاء التحريم لاذعاً يتوعد النار والخلود فيها لمن تعامل به ولم يأت بمثله وبشدته في بقية المحرمات حتى الزنا . ثم لا يلتفت « رود نسون » الى الاختلاف الذي أثبته في نصه حيث يقول ان تحريم الربا حكم عـارض ، ثم

يقول ان معنى الربا لم يكن معروفاً ، فان كان مستنده في عدم معرفة معناه هو الرواية المروية عن عمر من أن آية الربا هي آخر ما نزل على الرسول (ص) وانه توفي قبل أن يتاح له تفسيرها ، فان هذا يدل على عدم نسخ الحكم الذي ثبت اولا وهو يدل على عدم كونه حكماً عارضياً .

بالاضافة الى أن آيات تحريم الربا كثيرة ، فلنفرض أن واحدة منها آخر ما نزل على النبى (ص) ولكن بقية الايات قد نزلت قبلها وبلغها النبى (ص) للناس ، فان لم يكن معنى الربا معروفاً عندهم فلماذا لم يسألوه عن المعنى ، وعدم السؤال كما هو واضح - من عدم وجود خبر واحد به - يدل دلالة واضحة على أنه كان معروفاً عندهم بصورة واضحة .

على أن عدم تحديد المعنى من الشارع المقدس لايعني عدم العمل بالحكم الشرعي اواجماله، اذ الاحكام الشرعية بما أنها موجهة للامة فما لم يحدد الشارع معنى معيناً فالقاعدة هو أن ماتفهمه الامة في ذلك الوقت من المعنى هو المراد والمعتبر ، وهذا هو مفاد القاعدة المعروفة من أن الحكم الشرعي اذا ورد على موضوع ، فاما أن يحدده الشارع كما في السفر الذي يقصر معه الانسان ، وأما أن لايحدده، وعلى الثاني فيتبع المعنى العرفي الموجود ، باعتبار أن الشارع المقدس احد افراد العرف وبما أن رواية عمر مفادها هو عدم تعيين حدود الربا من الشارع لا عدم معرفة معنى الربا عند العرف، فلا يتم القول بان معنى الربا لم يكن معروفاً. هذا بالاضافة الى أن معنى الربا قد بين من قبل الائمة المعصومين عليهم السلام برواياتهم عن النبي (ص) .

واما اذا لم يكن مستنده في عدم معرفة معنى الربا هو رواية عمر فهو قول بلادليل بل الدليل الذي ذكرناه في باب الربا عند العامة يدل دلالة واضحة على معرفة معناه عندهم . ثم كيف ساغ «لرود نسون» ان يستند على القرآن في اعطاء

آرائه في الموضوع ؟ فهل يستطيع أن يفهم من القرآن فقط كيفية الصلاة ؟ !

والجواب القاطع هو اننا لا يمكن أن نفهم أهم الواجبات الاسلامية بمعونة القرآن فقط، وانما يتم الامر بمعونة السنة النبوية وضمها الى القرآن حيث أنها تبين ما أجمله القرآن الكريم ومالم يفصله ومـا أطلقه وغير ذلك مما أشار اليه اشارة عابرة .

والخلاصة أن ما نراه في كتاب الاسلام والرأسمالية نموذج واضح للدخول في مباحث لم يكن لداخلها أي علم بها ،فهو يريد أن يدخل في القوانين الفقهيه مستطرداً ليصل الى غايته [1] في الدراسة فهو كحاطب ليل .

الفصل الرابع

الادخار وارتباطه بالربا

ان الادخار مرتبط بالربا ارتباطاً وثيقاً اذ أنه هو اساس الربا والمشجع له في النظام الرأسمالي ، ونحن هنا اذا اثبتنا عدم صلاحه فينتفي قسم من المعاملات الربوية القرضية القائمة عليه . ونستعرض هنا آراء بعض المدارس الاقتصادية في الادخار :

١ ـ رأى المدرسة الكلاسيكية فى الادخار وأنصار المدرسة الحديثة:

يرى الكلاسيك أن الادخار يتحول رأساً الى استثمار وأن الادخار والاستثمار الاساس في تكوين رأس المال ، وهما مصدر التقدم الاقتصادي ، فاعتبروه فضيلة، واعتبروا أن الكميات المدخرة مساوية للكميـات المستثمرة [2] . ويجدر بنا أن

١) وغايته هى الدس والكذب لتشويه التشريع الاسلامى الاصيل.

٢) بخلاف نظرة كينز الذى يرى ان الادخار عامل ضار ، وان المدخرين ليسوا نفس

نعرض ملخص الافكار الرئيسة للمدرسة الكلاسيكية وهي [1] :

١ ـ ان وظيفة النقود مقصورة على تسهيل عملية التبادل .

٢ ـ «ان حجم الدخل القومي ثابت بسبب تحقق حالة الاستخدام الكامل بصورة معتادة» . فعند ادخار الافراد ينقص الاستهلاك وتحدث البطالة في معامل الانتاج للسلع الاستهلاكية ، كما أن المبالغ المدخرة يمكن استثمارها ويمكن أخذ هؤلاء العمال العاطلين في الانتاج الاستهلاكي وتشغيلهم في القطاع الاستثماري ، فهنا حجم الدخل ثابت وفكرة الاستخدام متحققة ، وهنا وان ظهرت البطالة ولكنها اختفت بفعل قوى معينة ، فيمكن أن نطلق عليها فرضية تحقق الاستخدام .

٣ ـ ان تغيير حجم الادخار وحجم الاستهلاك مرهون بتغير عامل آخر هو معدل الفائدة .

٤ ـ ان جميع الأموال المدخرة تعرض في سوق الاموال، وان الادخار الارادي هو وحده مصدر عرض الاموال ، أي ان طلب الاموال لايمكن أن يكون الا لاغراض استثمارية .

٥ ـ تساوي الكميات المدخرة مع الكميات المستثمرة .

وقد نوقشت هذه الاراء الكلاسيكية بمناقشات ، فقد ذكروا أن للنقود (ذهبيه وفضية) وظيفتين اخريين هامتين هما :

١ ـ ان النقود وسيلة لخزن القيمة ، أي يكونا (حاكمين ومتوسطين بين

اشخاص الذين يقومون بالاستثمار ، أي أن هناك انفصالا تاماً بين الادخار والاستثمار ولا يسلم كينز بأن زياده الادخارات تؤدى الى انخفاض معدل الفائدة ، بل ان معدل الفائدة يتحدد بطلب وعرض النقود .

١) الدخل القومي والاستخدام / د . خزعل البيرماني ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

الاموال حتى تقدر الاموال بهما فيقال: هذا الجمل يساوي مائة دينار وهذا المقدار من الزعفران يساوي مائة، فهما من حيث أنهما متساويان لشيء واحد متساويان، وانمـا امكن التعديل بالنقدين اذ لا غرض في اعيانهما ، ولو كان في اعيانهما عرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الامر ، فاذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الايدي ، ويكونا حاكمين بين الاموال بالعدل)[1] والنقد نسبته الى سائر الاموال نسبة واحدة فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء .

٢ ـ ووظيفة النقود الاخرى هي كوظيفة المرآة (لا لون لها وتحكي كل لون فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة الى كل غرض ، وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في عيره)[2].

فيمكن أن تخزن القيمة بهما ، بالاضافة الى تسهيل عملية المبادلة .

وقد اخذ على هذين الفائدتين عدة مؤاخذات منها :

١ ـ أنه ذكر بأن هذه النقود لا غرض يتعلق بها في نفسها ، ولو كان كذلك لم يمكن ان يقدر غيرهما مـن الامتعة ، اذ كيف يجوز ان يقدر شيء شيئاً بما ليس فيه ؟ وهل يمكن أن يقدر الذراع طول شيء الا بالطول الذي له ؟[3] .

ولكن يمكن أن يدفع هذا بقولنا : ان الغرض هو معرفة قياس الاموال بها أي تكون وسيلة لخزن القيمة ولكن هذا الغرض وجد بعد أن استعملت لذلك

---

١) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي ٢ / ٤٣١ عن الغزالي في كتاب الشكر من الاحياء .

٢) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي ٢ / ٤٣١ عن الغزالي في كتاب الشكر من الاحياء .

٣) تفسير الميزان ٢ / ٤٣٢ .

لا أن الغرض موجود قبل الاستعمال ، فهي قبل الاستعمال لا غرض يتعلق بها عرفاً الا بعد تحويلها الى شيء مرغوب فيه ، فهي بالاضافة الى تسهيلها عملية المبادلة تكون وسيلة لخزن القيمة ويمكن للفرد الاحتفاظ بها وتصريفها في أي وقت شاء ، ولا يمكن لاسهم السندات مثلاًأن تقوم بهذه المهمة بصورة سليمة .

٢ ـ لو كانا مقصودين لغيرهما لم يكن هناك فرق بين الدينار والدرهم الذهبي والفضي ولكن الواقع يكذب ذلك .

ومن مناقشات الاراء الكلاسيكية هو : أن زيادة الاحتفاظ بالنقود السائلة تؤثر على حجم الطلب الكلي وتنقص الطلب ، وهي تؤدي الى بقاء قسم من السلع في السوق فيعمل المنتجون على الانقاص ، وهذا يؤدي الى البطالة وانخفاض الدخل ، وليس هناك لزوم بوجود الاستثمار بعد ذلك ، لان المدخر غير المنتج،وحتى اذا نقصت الفائدة فلالزوم في الاستثمار لان الاستثمار يعتمد على كمية الربح لابمعدل الفائدة المنخفض . والخلاصة هي عدم وجود لزوم في المعادلة التي ذكروها ، أما الامكان فهو لايجوز الاعتماد عليه .

على أن العلاقة بين معدل الفائدة وبين الادخار ينكرها الاقتصاديون في الوقت الحاضر اذ انهم يربطون تغيرات حجم الاستهلاك والادخار بتغير حجم الدخل لابمعدل الفائدة. بالاضافة الى أنه ليس شرطاً أن تتساوى الاموال المدخرة مع الاموال المعروضة اذ قد يكتنز من الاموال المدخرة فلا عرض .

وكذلك لايسلم الاقتصاديون في الوقت الحاضر بأن طلب الاموال يتوحد مع الاستثمارات، لان الافراد قد يطلبون الاموال لالبناء رؤوس أموال جديدة فحسب، وانما لاشباع حاجات استهلاكية ملحة ، اوللاحتفاظ بموجود نقدي او لاسباب اخرى »[1] .

---

١) الدخل القومي والاستخدام ص١٤١-١٤٢ .

على أن الاقتصاديين قالوا بأن حجم الدخل ليس ثابتاً بل انه يتغير بتغير حجم الطلب الفعلي اي الاستثمارات،ومن جهة اخرى أن حجم الادخار يتوقف بالدرجة الاولى على حجم الدخل .

٢ ـ رأى المدرسة الكينزية فى الادخار :

وكينز يمثل الفكر الاقتصادي المعاصر، فقد سلم الاقتصاديون (أن الدخل هـو العامل الاساس الذي يحدد مقدار « الاستهلاك » والادخار) [١] وقد ذكـر كينز أن الادخار«عبارة عن فضلة متبقية من الدخل بعد الانفاق على الاستهلاك»[٢] ولكن كينز نفسه يذكر أن الاستهلاك والادخار يتحدد بعوامل أخرى كثيرة هي العوامل الموضوعية وما يدخل تحتها والعوامل الشخصية بالاضافة الى الدخل وهي كلها اساسية بالنسبة للاستهلاك والادخار ولا نتمكن أن نجعل احدها رئيساً دون الاخر ، ولهذا لا يكون التعريف المتقدم للادخار صحيحاً ، اذ قد يكون المدخر في الحقيقة هو نتيجة ترك مواد استهلاكية دخيلة في حياة الفرد ولهذا يمكن تقسيم الادخارالى قسمين :

أ ـ ادخار اختياري .

ب ـ ادخاراجباري [٣] فليس الادخار اذن هوفضلة متبقية من الدخـل لانه لايشمل الادخار الاجباري . ويمكن أن نقول ان الادخار «هوالجزء الذي لم يستهلك من الدخل »[٤] فيكون شاملا .

واذا سلمنا فرضـاً بالمقدمتين الاوليتين مع كينز والمعاصريـن له من الاقتصاديين يصبح للدخل تأثير في حجم الادخار والاستهلاك ، فان ازداد دخل

١ـ٢) الدخل القومى والاستخدام ص١٤١ـ١٤٢ .

٣ـ٤) الاقتصاد السياسى د . رفعة المحجوب / الجزء الاول ص ٤٤٥ .

الفردفلابد أن يزداد ادخاره الشخصي اذا لم يزد استهلاكه ، وكذلك اذا هبط دخل الفرد فينخفض ادخاره اذا لم يقلل من استهلاكه . والعوامـل التي تكون دخيلة في الادخارعند كينزهي : العوامل الموضوعية ، والعوامل الشخصية .

١ ـ العوامل الموضوعية : وهي :

أ ـ الدخل القومي : اذا هبطت القوة الشرائية للنقود ارتفعت الاثمان فتزداد المبالغ المخصصة لشراء السلع الاستهلاكية وينخفض حجم الادخار، والعكس صحيح .

ب ـ الدخل الصافي : ان الدخل الصافي هو الدخل المتبقي بعد استبعـاد مختلف التكاليف كالضرائب مثلا على الدخـل ، فالدخل الصافي يقرر مقدار المبالـغ المنفقة في شراء سلـع استهلاكية . فان انخفاض قيمة النقود يقابله ارتفاع الاسعار ، واذا بقى حجم الدخل ثابتاً والاسعار قد تغيرت نحو الارتفاع فيقـل الاستهلاك ، وبالعكس .

ج ـ يقل الادخار اذا ازدادت القيمة الاسمية للاموال، فان أصحاب الاموال يشعرون بأنهم اكثر ثراءاً من السابق فيميلون لزيادة الاستهلاك .

د ـ التغييرات في معدل مبادلة اموال الحاضرة بالاموال المستقبلة .

هـ ـ تغييرات السياسة المالية : فاذا توقع الافراد أن ضرائب عالية ستصيب الارباح أو أن ضرائب ميراث عالية تصيب أموالهم الموروثة ، فانهـم يقللون من نسبة الدخل المخصصة للادخار، أي يزداد الاستهلاك .

٢ ـ العوامل الشخصية :

وهناك عوامـل شخصية تدفع الافراد الى الادخار وقد ذكرهـا اكثر الاقتصاديين ، وحددها كينز وهي :

أ ـ تكوين احتياطي للامراض .

ب ـ تأثير عامل التبصر ، كالرغبة في تثقيف الاولاد في المستقبل .

ج ـ دوافع الحصول على زيادة في القيم لانه يفضل استهلاكاً متأخراً .

د ـ الطموح في تحسين مستوى المعيشة في المستقبل .

هـ ـ حب الشعور بالاستعلاء والتصرف .

و ـ رغبة الفرد في تحقيق أرباح من مضاربة او اعمال تجارية .

ز ـ البخل والتقتير .

وهناك ادخارات تحتفظ بها السلطات المركزية والمحلية والمؤسسات العامة والتجارية [1]. وقد توجد بعض العوامل الشخصية الاخرى التي تدفع الافراد الى الادخار كهواية جمع الاموال وأمثالها .

ثـم ان هناك عوامل تعمل على اتجاه معاكس ، (زيادة الاستهلاك وتقليل الادخار) منها، حب التمتع والتباهي والتفاخر بالاسراف والكرم والتقرب الى الله تعالى بأعمال الخير .

وكينز يرى أن الاشخاص الذين يقومون بالادخار هم ليسوا نفس الذين يقومون بالاستثمار، ولا يرى أن زيادة الادخار تؤدي الى خفض معدلات الفائدة فزيادة الاستثمارات ، لانه يرى أن معدل الفائدة يتحدد بطلب النقود وعرضها ولا يرى أن انخفاض معدل الفائدة يؤدي الى زيـادة الاستثمارات ، لان زيادة الاستثمارات تتوقف على الكفاية الحدية لرأس المال ، أي مقدار الارباح التي تخلفها الاموال المستثمرة ومعدل الفائدة ، فمثلا في الولايـات المتحدة أثناء أزمة الثلاثينات انخفض معدل الفائدة الى حوالي ١ في المائة في حين لم يوجد هناك طلب على الاموال .

---

١) الدخل القومي والاستخدام / د .خزعل البيرماني ص١٤٥-١٤٦ يراجع للتوسع.

والنتيجة أن كينز لم ير في الادخار الا عاملا ضاراً . والنتيجة الاخرى هي « أن الميل للاستهلاك والميل للادخار «عدافي ظروف شاذة، وجود الحرب ، الثورات ، تضخم نقدي ، تغير فجائي في السياسة المالية » يعتمدان على حجم الدخل »[1] .

ويمكن أن نقول :ان الدخل الفردي يتناسب تناسباً عكسياً مع الادخار ،اي أن حجم الدخل يعتمد على الادخار والاستهلاك ، فكلما زاد الادخار قل الدخل بتقريب أن زيادة الادخارات تؤدي الى قلة الطلب وهو بدوره يؤدي الى قلة الاستثمار لتكديس البضائع في الاسواق ثم تنشأ البطالة اوقلة الاجور ، فيقل دخل الفرد ، فكلما زاد الادخار قل دخل الفرد .

ويؤيد هذا القول الذي ذكرناه كينز اذيقول قد تؤدي زيادة الادخار عند شخص ما الى نقص في ادخار شخص آخر بتقريب ماذكرنا ، فاذا ادخر كل الافراد اتجه النقص على نفس الدخل ، ولكن اذا ازداد الاستهلاك على البضائع ، فان الاموال تكون عند المنتجين وتستخدم في الاستثمار وفي تنمية الصناعة وانشاء رؤوس أموال جديدة فتوجد حركة دائبة من النشاط في الدولة ، خصوصاً اذا منعت الفائدة فان أصحاب الاموال يستثمرونها في المشروعات التي فيها الربح القليل والمنفعة العامة للمجتمع ، فيزداد نتيجة لذلك دخل الافراد . ولايستطيع الافراد الادخار الا اذا كانت الدخول ثابتة نسبياً، وعند الادخار اول الامر يقل دخل الافراد فلايمكن الا دخار لذلك .

وربما تكون زيادة الدخل مصحوبة بارتفاع الاسعار ، فلا يمكن لصاحب الدخل المرتفع من الادخار، وربما يكون على العكس اذ يقوم بعملية (الادخار

---

١) نفس المصدر السابق ص١٤٧ .

السلبي)[1] اذا كانت الاسعار مرتفعة اكثرمن زيادة الدخل .

٣ ـ الادخار في رأى الاسلام :

قال تعالى «والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »[2] وبما أن الكنز في اللغة هـو « الجمع والادخار او دفنه تحت الارض »[3] فيكون حكم الادخار للذهب والفضة واضحاً ، ولكن يجب الانتباه الى أن الحرمة الشرعية قد خصصت بمن يدخر الذهب والفضة مع عدم الانفاق في سبيل الله ، والمراد مـن سبيل الله ـ كمـا دلت عليه الادلة الشرعية ـ هو « ماتوقف عليه قيام دين الله على ساقه وأن يسلم من انهدام بنيانه كالجهاد وجميع مصالح الـدين الواجب حفظها ، وشؤون مجتمع المسلمين التي ينفسخ عقد المجتمع لو انفسخت ، والحقوق المالية الواجبة التي أقام الدين بهـا صلب المجتمع الديني ، فمن كنز ذهباً أوفضة والحاجة قائمة والضرورة عـاكفة فقد كنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله فليبشر بعذاب اليم فـانه آثر نفسه على ربه وقدم حـاجة نفسه اوولده الاجتماعية على حـاجة المجتمع الديني القطعية »[4] .

وأما الامور المستحبة التي يطلق عليها في سبيل الله فهي غير مرادة من الاية قطعاً ، لان الامر مادام مستحباً فيجوز تركه ، فلا يمكن أن يكون محرماً .

ونفس الكـلام المتقدم نقولـه في الاوراق النقدية اذا ادخرت واكتنزت

---

١) الادخار السلبي :هوأن يكون الاستهلاك اكثرمن الدخل فأما ان يأخذ من مدخراته السابقة اويقترض .

٢) سورة التوبة آية ٣٤ .

٣) المنجد باب كنز ص٧٠٠ .

٤) تفسير الميزان ٩/ ٢٥٠ .

وكانت الحاجة قائمة لهـا لتقويم الدين وحفظ نفوس المسلمين ، لان وجـوب حفظ الدين ونفوس المسلمين يوجب على الافراد السعي لتحقيقه، وكل مقدمة كانت في هـذا الطريق تكون واجبة ، ومن المقدمات هو بذل المـال الورقي الذي له قيمة نقدية ، فيكون واجباً ،ومايكون ضداً للواجب يكون بالنظر العرفي المسامحي محرماً. وربما نقول بأن علة تحريم اكتناز الذهب والفضة هي سلب منفعة الشيء الذي له منفعة مـع حاجة الناس والدين له ، وهذه مـوجودة في ادخـار الاوراق المالية اذا احتاج أمر الناس والدين لها فيكون ادخارها محرماً مباشرة .

وأمـا بالنسبة لادخار الذهب والفضة والاموال النقدية مع اعطاء صاحبها الحقوق المالية الواجبة ، وعرضها أمام ولي الامر وفي سبيل الله اذا كانت هناك حاجة دينية اوضرورية لها ، فلا يمكن أن نقول بحرمته ، ولكن أخذ الزكاة كل عام مـن النقدين حتى يصل الى أقـل من عشرين ديناراً وأقـل من مائتي درهماً فضياً لهو دليل على عدم الرغبة الى ادخارهما، وكذلك أخذ الخمس ممايتطبق عليه الارباح من المال ، وعدم الدعوة من قبل الشارع الى هذا العمل هو دليل آخر الى عدم الرغبة فيه ، بـل ان الدعوة من قبـل الشارع متوجهة الى بذل المال وانفاقه في الامور المستحبة لتكون نافعة للانسان في اليوم الاخر، وكذلك الدعوة من الشارع للانتاج والعمل حتى جعلت العامل « حبيب الله » لهي دليل آخر على عدم الرغبة في اخفاء المال الذي يصاحب الجمود وعدم العمل غالباً .

وأما الحديث الذي ينقل عن الامام علي (ع) « ادخر من شبابك لهرمك ومن صحتك لسقمك ومن غناك لفقرك » فان معناه صرف الاموال في طاعة الله واعطـاء الحقوق الى مستحقيها ، بقرينة الفقرتين المتقدمتين وهمـا « ادخر من شبابك لهرمك ومن صحتك لسقمك » اذ كيف يستطيع الانسان أن يـدخر من

شبابه لهرمه ومن صحته لسقمه بغير المعنى الذي قلناه .

وأماالنبوي «ان تذرورثتك أغنياء خيرمن أن تتركهم فقراء يتكففون الناس» فهو لا يدل على استحسان الادخار ، لان استثمار الاموال في مشاريع صناعية وتجارية وزراعية يكون تركة للورثة أيضاً .

والخلاصة : فان الاكتناز بالمعنىالاول الذي هو محرم ، وبالمعنى الثاني لايكون مرغوباً فيه ،وحينئذ اذا أردنا أن نعرف الافضل عند الشارع بعد ماتقدم من تحريم أوعدم رغبة مع سد باب التبذير ، فهو عبارة عن طريقين :

الاول : اذا لم تكن هنـاك رغبة في المزيد من دخلهم ، عليهم أن ينفقوا أموالهم الفاضلة في وجوه الخير والمصالح العامة بوقفها على شأن من شؤون الخير بأنفسهم أو بأعطائها الى الحكومة محتسبين لتنفقها في ما هو في صالح البلاد وترقتها فتنال الحكومة لامـانتها وديانتها وسهرها على مصلحة الامة الاسلامية مقداراً كبيراً من المال للمصالح العامة ووجوه الخير والرقي مجاناً .

الثـاني : اذا وجدت الرغبة في المزيد من الدخل فالسبيل الى ذلك هـو استغلال اموالهم الفاضلة عن حاجاتهم في الوجوه المثمرة على مبدأ المضاربة اما بأنفسهم أوبواسطة الحكومة أو بواسطة المصارف اللاربوية ، واذا لم تنفق الاموال ولاتستغل في التجارة ، وكانت زائدة عن الحاجة فعليهم ضريبة الزكاة ان كانت الاموال مـن النقدين وهي ٢/٥ في المائة سنوياً وضريبة الخمس ان كانت الاموال من غيرهما وهي ٢٠ في المائة سنوياً ، وضريبة الخمس والزكاة بمثابة انفـاق قهري في وجـوه مخصصة لها فيتحقق الطريق الاول المتقدم ، ويعلم من ضريبة الزكاة على النقدين وتكررها أنهـا دعوة الى زيـادة الاستثمار وعدم الادخار .

واذا ثبت أن رأي الاسلام هو دعوة الى الاستثمار وعدم الادخار فلاحاجة

اذن الى الادخار والاقراض بفائدة ، لان الاستثمار يزداد بزيادة الاستهلاك والعكس بالعكس، أي أن قلة الاستهلاك ـ وهو معنى الادخار ـ يؤدي الى قلة الاستثمار والدخل، فينبغي أن لاندعو الىالادخار الذي هومصدر الربا لضرره باقتصاد الدولة ، ولا نقول اكثرمن أن الادخار شيء غير مرغوب فيه للشارع المقدس [1] .

بالاضافة الى أن عملية الادخار هيخروج عن الدور الاول والاصيل للنقد الى دورثاني وهامشي ، اذ أن النقد قد استخدمه الانسان في المبادلة تفادياً من مشاكل المقايضة التي كانت سائدة فيالسابق من تبادل المنتجات بشكلمباشر فجاء النقدكمقياس عام للقيمة ،وأصبح أداة للمبادلة ، فعندما ندخرالمال نكون قد خرجنا عن الدور الاصيل للنقد ، وعندما نشجع عليه أيضاً يختل التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع ، وقد كان هذا التوازن مضموناً في عهد المقايضة بين السلع مباشرة لان المنتج في عهد المقايضةكان ينتج لاجلالاستهلاك اوللاستبدال بسلعة أخرى يستهلكها ، فالانتاج يقابله طلب دائماً فيتساوى الانتاج والاستهلاك ، أما في عهد وجود النقد وادخاره فقد يكون المنتج لالاجل الاستهلاك او الاستبدال وانما ينتج فيبيع لاجل ادخار المال، وبذلك يوجد عرض لا يقابله طلب للسلع، فيختل التوازن بين العرض والطلب وتبقى السلع بدون تصريف وبذلك توجد الاخطار .

حول مشروعية الفائدة (الربا) :

ونتكلم الان حول مشروعيتها لنرى رأي المدارس الاقتصادية فيها مع مناقشة الاراء : ونأخذ رأي المدرسة الكلاسيكية ورأي المدرسة الكينزية .

---

١) ولكن المشهورعن ابى ذرحرمة الادخار .

رأى المدرسة الكلاسيكية فى مشروعية الفائدة :

قيل « مادم الادخار هـو تأخير في التمتع الاني ، الحالى، الى أجل ، في المستقبل، فالفرد لايقبل بهذه التضحية، بهذا التأخير الااذا كان يأمل أن يكون الاشباع أوالتمتع في المستقبل اكبر من التمتع الحالي»[1] ويبدوطبيعياً أن يحصل المدخر على فائدة ثمناً للتضحية .

ان هذا الرأي قد اشتمل على مقدمات غير مسلمة منها : أن الادخار هو تأخير في التمتع الاني ، الحالي ، ولكن الادخار يعرفه كينز « هو فضلة متبقية من الدخل بعدالانفاق على الاستهلاك » ويعرفه غيره « هو الجزء الذي لم يستهلك من الدخل » فبالنسبة لهذين التعريفين لم يكن تأخرفي التمتع الاني لانه فضلة حسب تعريف كينز ولم يستهلك حسب التعريف الثاني ، وقد خلص كينز من دراسة الفائدة بأنها ليست ثمناً للامتناع « فقد يحدث أن يدخر البعض دون أن يتحملوا أية تضحية . وهذا هوشأن الاغنياء .وقد يحدث أن يدخرالبعض دون أن يحصلوا على أية فائدة ، وهذا هومايحدث في حالة احتفاظ المدخربمدخراته في شكل أموال سائلة »[2] أو حين عرضها بفائدة ولا طلب عليها . واذا لم يكن الادخار تأخيراً في التمتع الاني فلم توجد هناك تضحية تذكر للتأخير بالاضافة الى أن الاشباع والتمتع في المستقبل هو حاصل حتى مـع تحريم الفائدة أو الغائها وهو حصوله على أمواله في المستقبل . على أن الضرر لايمكن أن يقاس بمعدل ثابت كما في الفائدة [3] .

---

١) الدخل القومى والاستثمار / د . خزعل البيرمانى ص ١٦٥ .
٢) الاقتصاد السياسى /د . رفعة المحجوب ٢٨٧/٢ .
٣) راجع مناقشاتنا فى فصل « نظريات لتكييف الربا » .

رأي كينز وأنصاره في مشروعية الفائدة على حساب تفضيل السيولة النقدية :

ان الفرد الذي يدخر، له أن يحتفظ بنقوده سائلة مكتنزة ، فيضحي بالفائدة لو أقرض أمواله ، وله أن يقرضها مضحياً بسيولتها لقاء فائدة هي « الثمن الذي يدفعه المقترض لقـاء استعماله النقود ، أو هي العوض الذي يحصل عليه مالك النقود جزاء تخليه عن السيولة النقدية » أو هي ثمن الامتناع عن الاكتناز. و«أخذ كينز الفائدة على أنها ثمن النقود ، أي ثمن النزول عن السيولة »[1] .

وهناك أسباب تدعو الى زيادة الطلب على السيولة النقدية ، هي :

١ـ دافع المعاملات، أي مواجهة النفقات الجارية، وتسمى (باعث الدخل).

٢ ـ دافع الحيطة ، أي مواجهة حوادث غير متوقعة مثل المرض أو المطالبة بالدين .

٣ـ دافع المضاربة ،(معنى المضاربة يختلف عن معناها في الفقه الاسلامي). أي رغبة بعض الافراد في تحقيق الارباح عن طريق الاستفادة من تقلبات معدل الفائدة الناجمة من تغيرات اسعار السندات . مثلا : في حالة توقع المضارب (الشخص) ارتفاع معدل الفائدة (انخفاض ثمن السند) فالسند الذي اشتراه بسعر (١٠٠) دينار بفائده (٥) في المائة يقوم ببيع السندات التي لديه ويمتنع عن شراء السندات ، لانـه اذا انخفض ثمن السند الى (٩٠) دينـار فالفائدة التي يعطيها (٥) في المائة لثمن (٩٠) دينار أعلى من معدل الفائدة ٥ في المائة لثمن (١٠٠) دينار ، ثم اذا بدأت فترة انخفاض قيمـة السندات الى (٩٠) يقوم بشراء السندات بـ (٩٠) دينار وبفائدة ٥ في المائة. والدولة عند ماتريد التخلص من ديونها تقوم بشراء السندات بسعر أعلى من سعرها الحالي فتقوم بشراء السندات

---

١) الاقتصاد السياسي /د . رفعة المحجوب الجزء الاول ص٤٢٩ .

بسعر (١١٠) دينار وبفائدة ٥ في المائة فهنا أيضاً يقوم الافراد ببيع السندات التي اشتروهـا بـ (٩٠) دينار رغم أن الفائدة التي تعطيها (١١٠) دينـاراً هي ٥ في المائة أقـل من الفائدة التي تعطيها (٩٠) ديناراً هي ٥ في المائة ولكن الـ (٢٠) ديناراً ثمن ارتفاع السند سوف تغطى مقدارانخفاض سعر الفائدة لان مقدار الفائدة لـ (١١٠) دينار هي حوالي (٤/٥) في حين أن الفائدة لـ (٩٠) دينار هي ٥ في المائة ولكن الربح عند بيع السند هو (٢٠) ديناراً .

وقد ذكر الدكتور رفعة المحجوب زيادة على ماذكر من الاسباب[1] :

٤ ـ باعث التمويل : وهو احتفاظ المستثمرين بنقود سائلة في سبيل القيام بمشروعات جديدة .

٥ ـ باعث المشروع :وهو احتفاظ المنظمين بنقود سائلة في سبيل تسيير مشروعاتهم القائمه .

ويمكن أن نناقش تعريف كينز في مشروعية الفائدة على حسـاب تفضيل السيولة بمايأتي : اذاكانت الفائدة هي ثمن النقود فلماذا ترجع أخيراً الى الدائن وبما أنها ترجع الى الدائن فان الفائدة ليست ثمناً للنقود . وأيضاً ليست الفائدة هي ثمن النزول عن السيولة ، لان المدين عندمـا يرجع الدين الى الدائن تكون النقود محتفظة بسيولتها ، فلماذا يدفع الفائدة اذا كانت كذلك . ولكينز أن يقول :ان الفائدة هي ثمن النزول عن السيولة لمدة (ما)، أي ان الفائدة كما قالوا انها مقابل الاجل ، أي أجرة الزمن، ولكن الاجرة انما يصح أخذها اذا كان الشيء ممايبذل في تهيئته جهداً للمستاجر، والشيء المستأجر ينقص أو ينكسر أو تقل قيمته على مرور الزمن بالاستعمال، وهنا غير متحقق شيء من هذه الاشياء، وانما يتحقق على البيت والاثاث لا على النقد فأي معنى لاجارتها ؟ هذا بالاضافة

---

١) الاقتصاد السياسى ١ / ٤٣١ .

الى أن النقود اذا بقيت عند الدائن سائلة ولم توجد عوامل تدعو الى الطلب على السيولة ولم يقرضها فما هو ثمن السيولة اذن وأين يذهب ؟ .

ويمكن أن يقال :ان الاجارة مما يعتبر فيها أن تكون معلومة اما بالكيل أو الوزن أوالعد أوالمشاهدة ،أماهنا فالسيولة اذاكانت مستأجرة فغيرمعلومة بالكيل أوالوزن أوالعد أوالمشاهدة . نعم انالكيل أوالوزن أوالعد أوالمشاهدة متوفرة في النقود نفسها لا في النزول عن فائدة النقد وهي (السيولة) .

هل ينمي الانتاج بادخار المال وأخذ الفائدة :

ونبحث هنا كيفية نموالانتاج ،وهل ينمى الانتاج بالادخار وأخذ الفائدة ؟ وكيف ينمى الانتاج في ظل النظام الاسلامي ؟

الفائدة والاستثمار : ذكرالاقتصاديون : أن ارتفاع سعرالفائدة يؤدي الى انخفاض حجم الاستثمار ، وانخفاض سعر الفائدة يؤدي الى ارتفاع حجم الاستثمار، وبطبيعة الحال ان انخفاض الفائدة يؤدي اضافة الى ماذكرنا ، الى ارتفاع الدخل القومي وبالتالي الى ارتفاع الاستهلاك والادخار ،كما انارتفاع الفائدة يؤدي اضافة الى ما ذكرنا ، الى تخفيض الدخل القومي وبالتالي الى خفض الاستهلاك والادخار ، فاذا منعنا الادخار فيتعين الجانب الاخر .

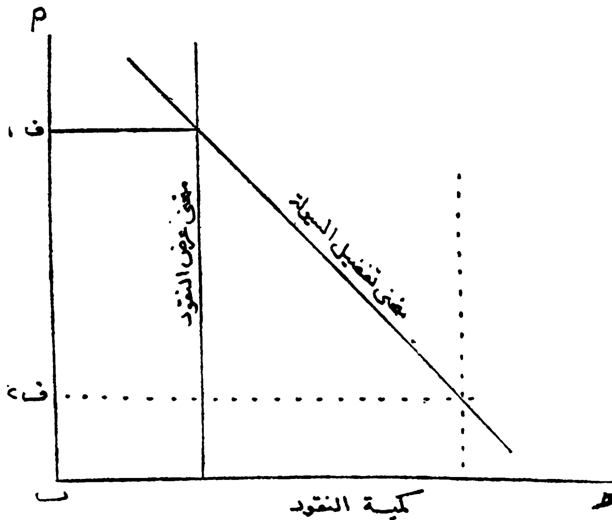
ولماكانت النتيجة واضحة وهيأن ارتفاع سعرالفائدة يؤدي الى انخفاض حجم الاستثمار والىقلة الدخل القومي والعكس صحيح ، فلماذا اذن لاتحظر الفائدة اقتصادياً ؟ ! فان في منعها أوتحريمها فوائد اقتصادية : هي ارتفاع حجم الاستثمار وارتفاع الدخل القومي، وفي اباحتها تأخيرللاستثمار وتقليل للدخل القومي . واذا سارالاقتصاد العالمي فيطريق منع الفائدة أوتحريمها ، فلاحاجة اذنللادخار، اذأن الادخار أساسالاقراض بالفائدة ، وكماقلنا سابقاً أن الاموال

اذا لم تدخر لابد لها من أن تصرف فيوجوه البر والخير والمصالح العامة أو أن تستثمر في التجارة والصناعة على أساس المشاركة والمضاربة ، حسب اختلاف الافراد . وبهذه الطريقة تكون النتيجة واضحة ،وفي صالح الدولة ، اذ بتحريم الفائدة والادخار يزداد الاستثمار والدخل القومي وتنمو الصناعة والتجارة .

وهنا يدور في خاطرنا سؤال نعرضه على الاقتصاديين هو : لماذا لا يحظر الاقتصاديون الفائدة اذا كان منعها يزيد فيدخل الفرد ويزيد من حجم الاستثمار؟

ان هذا السؤال يحتاج الى جواب ليس هذا محله ، فللاوضاع السياسية ولارباب البنوك دخل في ذلك .

ويجدر بنا هنا أن نعرض أشكالا بيانية تؤكد ما ذكرنا وان كان كلامنا لايحتاج الى تأكيد .

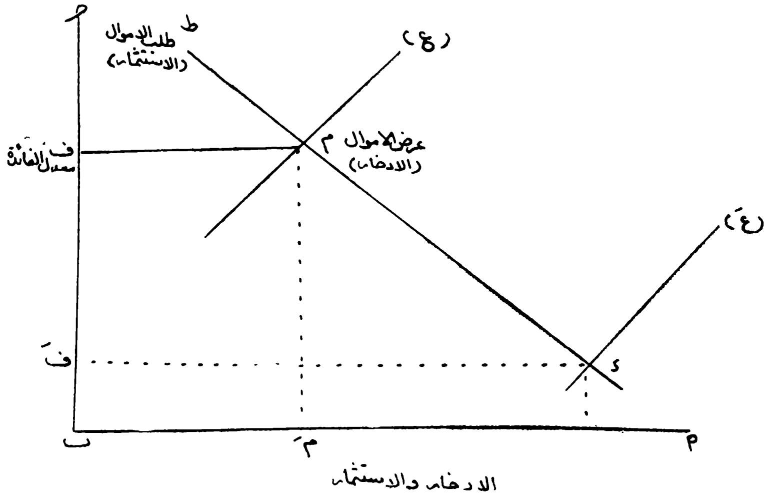


شكل رقم (أ) [1]

---

١) الاقتصاد السياسى /د . رفعة المحجوب ج ٢ شكل ٤٥ / ٢٨٩ .

فالشكل رقم أ يشير الى تحديد سعر الفائدة بالكمية النقدية وبتفضيل السيولة، فلو انخفض معدل الفائدة الى الصفر تكون كمية النقود المبذولة للاستثمار أكثر من أي وقت ، واذا ارتفعت الفائدة تنخفض كميات النقود المبذولة للاستثمار .

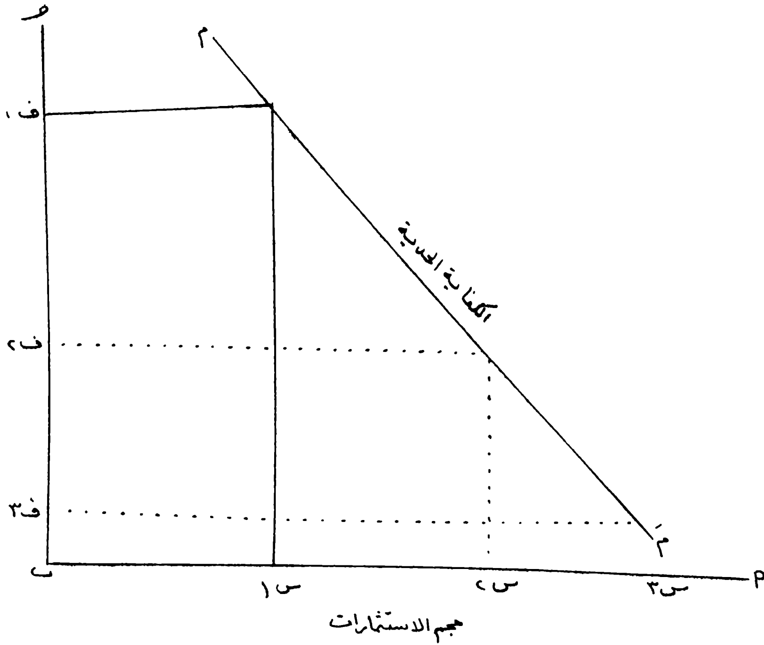


شكل رقم (ب)[1]

وهنا في شكل (ب) نرى أن انخفاض معدل الفائدة يزيد من الادخار والاستثمار والعكس صحيح، واذا منعنا الادخار وانخفضت الفائدة فتتجمع الاموال للاستثمار .

---

١) الدخل القومي والاستثمار / شكل رقم ٢/ص ١٦٧ .



شكل رقم (ج)[١]

وهذا الشكل أيضاً يدل على أن انخفاض سعر الفائدة يجعل حجم الاستثمار كبيراً ، فاذا انعدمت الفائدة يكون حجم الاستثمار اكبر بالاضافة الى زيادة الدخل القومي لزيادة حجم الاستثمار ، اي أنه (اذا كانت الكفاية الحدية لرأس المال ثابتة فان حجم الاستثمارات يزداد كلما كان معدل الفائدة منخفضاً والعكس صحيح) .

وقد يرد بعض الاقتصاديين على هذه الحقيقة بأن أيام الازمة أوأيام الكساد مثلا سنة (١٩٣١) كانت الاسواق مملوءة بالسلع والطلب كان قليلا ، فحتى لوخفضت الحكومة معدل الفائدة الى أقل سعر ممكن او الى الصفر فان طلب

---

١) الدخل القومي والاستثمار / شكل رقم ٥ /ص ١٨١ .

أموال لاجل الاستثمارات سوف لايزيد، اذن حجم الاستثمار يعتمد على الارباح التي سوف يتوقع المنظم الحصول عليها من بيع السلع بالدرجة الاولى، وبعد ذلك يعتمد على معدل الفائدة .

ولكن يجاب بأن أزمة سنة (١٩٣١) شاذة عن القاعدة ، ونادرة الوقوع وكان الافراد قليلي الدخل. وقد يكون لها اسباب أخرى ليس هنا محل ذكرها .

ماذا بعد تحريم الفائدة ؟

ان المفاسد المترتبة على اباحة الربا « قلة الدخل، وقلة حجم الاستثمار » سوف تزول وتستبدل بها صور نافعة ان حرمنا الربا . اما حلية الفائدة فهي تحرض الانسان على انفاق أقل مايمكن على نفسه وادخار اكثر ما يستطيع ، وتوعد الدولة من لم يدخر بأن ليس في المجتمع من يأخذ بيده عند الطوارىء والكوارث الى شاطىء الرحمة والرأفة ، وقد رأينا سابقاً مايترتب على ارتفاع سعر الفائدة او حليتها من قلة الدخل وانتشار البطالة وقلة حجم الاستثمار وما الى ذلك . ولكن الغاء نظام الربا - في الاسلام - مع نظام جمع أموال الزكاة والخمس وتوزيعها هو الاصلح للبشرية .

وتوضيح ذلك : ان الزكاة هي ضريبة على نصاب الانعام والغلات والنقدين (الذهب والفضة) وبالنسبة الى النقدين فانها لاتتركهما حتى تنخفض به الى أقل من عشرين دينار وأقل من مائتي درهم من الفضة ، فالزكاة مصادره تدريجية للمال الذي يجمد عن العمل. وأما الخمس فهو ضريبة يكون على الربح الذي يحصل عليه الانسان في عمله بعد صرف مايحتاج اليه في سنته .

ويمكن أن تكون ضريبة الزكاة والخمس باختلاف الحيثية او اللحاظ اطمئناناً لكل فرد بأن الاسباب متوفرة لمساعدته عند النوازل والطوارىء فلاحاجة

حينئذ للادخار ولا يخشى مـن المستقبل لان ضمانه بواسطة النظام المـالي متوفر ، فيأخذ النـاس باستهلاك السلع اكثر مـن حالة الادخار ، لعدم ادخار المال ، فتزداد القوة الشرائية ، وهذا يؤدي الى رقي التجارة والصناعة وتحسن حالـة الناس الاقتصادية وزيادة دخلهـم وكثرة حجم الاستثمار ، وتزداد الارباح مـن الاعمال ولايعود المنتج بحاجة الى رأس مـال خارجي ، اذ يأتي اليه المال بقدر مايكون محتاجاً اليـه ، لان الفرد أوالافراد يمتنعون من جمع المال ومن يجمعه فانه يضطر الى جمعه لكثرة دخله لانه يكسب اكثر مما يحتاج. واذا احتاج المنتج الى المـال فرضاً لسبب طاريء فهو يحصل عليه بدون ربا اوبمشاركة من عنده المال مضاربة ، فلاتأتي المفاسد السابقة التي ذكرناها للربا.

بالاضـافة الى أن النظام المالي في الاسلام الـذي بعضه الخمس والزكاة يزيد من قـوة شراء الفقراء ويمكنهم من الانفاق على أنفسهم بعد ذهـاب صفة الفقر عنهم اوبعد تقليل نسبة الحاجة . وهنا تميل الثروة الى استغلالها في شؤون مثمرة دائماً لاتقف في مدة بدون استغلال كما في الادخار .

ويمكن أن نحقق بتحريم الفائدة مكسبين هما :

١ ـ القضاء على تناقض مصالح التجارة والصناعة ، ومصالح رأس المال الربوي ،فان أصحاب الاموال يرفعون من سعر الفائدة عند احتياج رجال الاعمال الى المال ،ويقدمونه بأجور زهيدة عند عدم احتياجهم ،وواضح أن هذا تناقض يرتفع عند الغاء الفـائدة ، ويؤدي الى تحول الرأسماليين الى مضـاربين في مشاريع صناعية أوتجارية .

٢ ـ ان الاموال التي توجهت الى المشاريع سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في اعمال طويلة الامد ، لا ن أصحاب الاموال لا يأملون الا بالربح فيتوجهون الى المشاريع لطلب الربح خلافاً للنظام الر بوي فانه سوف يفضل اقراض امواله

بالرباحيث أن الفائدة مضمونة ، وهو يقرض لاجل قصير لانه يخشى أن يفوته شيء من ارتفاع سعر الفائدة فيمابعد، والمقترضون بدروهم يستعملون الاموال في مشاريع قصيرةالامد علىأن يكون ربحها اكثر منسعر الفائدة، وهذا يمنع من ممارسة اكثر الوان النشاطات العامة في ظروف كثيرة .

كيف ينمى الانتاج فى ظل النظام الاسلامى :

كتب الامامأميرالمومنين عليهالسلام لواليه علىمصرمحمد بنأبيبكروأمره أنيقرأ الكتاب علىأهلمصر وأن يعمل بمااحتواه «ياعبادالله أن المتقين حازوا عاجل الخير وآجله ، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا فيآخرتهم ، أباحلهم الله الدنيا ماكفاهم به وأغناهم ، قال الله عزوجل : « من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يـوم القيامة ، كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون » سكنوا الدنيا بأفضل مـا سكنت ، وأكلوا بأفضل ما أكلت، وشاركوا أهـل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم منطيبات مايأكلون، وشربوا منطيبات مايشربون ،ولبسوا منأفضلمايلبسون، وسكنوا منأفضل مايسكنون، وركبوا منافضل مايركبون، أصابوالذة الدنيا مع أهـل الدنيا وهم غداً جيران الله يتمنون عليـه ، فيعطيهم مايتمنون ، لاتردلهم دعوة ولاينقص لهم نصيب من اللذة ، فالى هذا ياعباد الله يشتاق من كان له عقل ، ويعمل له بتقوى الله، ولا حول ولا قوة الا بالله »[1] .

وواضح مما قدمناه أن استثمار الطبيعة ونمـو الانتاج هـدف يسعى اليه المجتمع الاسلامي المتقيوالمجتمع المؤمن، قال الله تعالى «يا أيها الذينآمنوا

---

١) اقتصادنا ص ٥٧٢ عن امالى الشيخ الطوسى ونهج البلاغة ٢٦/٢ ، شرح ابن ابى الحديد .

لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين » فالاطار الذهبي للمؤمنين والمتقين هو الانتفاع بالطبيعة واستثمارها مع المنع من الاعتداء وقد أكد على وسائل تنمي الانتاج فجعل وسائل من الناحية الفكرية ومن الناحية التشريعية ، وسياسة اقتصادية لتنمية الانتاج .

فمن الوسائل الفكرية : حث الاسلام على العمل والانتاج وربطه بكرامة الانسان حتى أصبح العمل عبادة يثاب عليها المرء بل عمله أفضل عند الله من المتعبد الذي لايعمل. ففي الحديث ان الامام جعفر عليه السلام سأل عن رجل فقيل له: أصابته الحاجة وهو في البيت يعبد ربه واخوانه يقومون بمعيشته. فقال عليه السلام: الذي يقوته أشد عبادة منه [1] .

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله انه رفع يوماً يد عامل مكدود فقبلها ، وقال : طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة .كما أن الاسلام قاوم فكرة البطالة وحث على العمل وقاوم فكرة تعطيل الثروات الطبيعية وتجميد بعض الاموال ، واعتبر فكرة تعطيل بعض مصادر الطبيعة لوناً من الجمود وكفراناً بالنعمة التي أنعم الله على عباده ، قال تعالى «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياه الدنيا خالصة يوم القيامة ،كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون . . . » وقد حث على استثمار مختلف المجالات « وهو الذي جعل لكم الارض ذلولا ، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور» .

ومن الوسائل التشريعية :فقد حكم الاسلام بانتزاع الارض من صاحبها اذا عطلها وأهملها حتى خربت ، لان الارض لايجوز أن يعطل دورها الايجابي في الانتاج كما منع الاسلام من السيطرة على مساحة الارض بالقوة دون ممارسة

---

١) الوسائل ج١٢ باب ٥ من مقدمات التجارة حديث ٣ ص ١٤ وغيرها كثير .

عمل وجعل الحق في الارض منوطاً بعملية الاحياء دون اعمال القوة ، وحرم الاسلام الكسب دون سبب «كما حرم الاسلام الفائدة وألغى رأس المال الربوي وبذلك ضمن تحول رأس المال هذا في المجتمع الاسلامي ألى رأس مال منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية »[1] .

وتحريم الفائدة يؤدي الى تحويل الرأسماليين الذين كانوا يقرضون أموالهم بفائدة الى مضاربين يساهمون في المشاريع الصناعية والتجارية ، بالاضافة الى أن هذه الاموال سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في المشاريع. «كما ان الاسلام منع من اكتناز النقود وسحبها عن مجال التداول وتجميدها وذلك عن طريق فرض ضريبة على مايكتنز من النقود الذهبية والفضية» بالاضافة الى الاثم الذي يحصل للمكتنز لانه عمل محرم ، فبضريبة الزكاة يقضى على الاكتناز والادخار وتندفع الاموال الى حقول النشاط الاقتصادي بعكس نظر الاقتصاديين الذين يرون أن الادخار عامل نافع وان الفائدة شيء مشروع . هذه هي بعض الوسائل لتنمية الانتاج بالاضافة الى السياسة الاقتصادية لتنمية الانتاج في الدولة ، فقد ترك الاسلام للدولة أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية وتضع السياسة الاقتصادية التي تؤدي الى زيادة الانتاج ونمو الثروة[2] .

من أين نشأت المشكلة الاقتصادية ؟ :

ذكرت الرأسمالية أن الطبيعة مادامت بخيلة أوعاجزة عن اشباع حاجات الانسان لان موارد انتاجها محدودة وحاجات البشر غير متناهية ،فيكون من الطبيعي أن تتصادم هذه الحاجات وتتعارض .

ولكن الاسلام في تصوره بأن المشكلة لم تنشأ من موارد الانتاج وبخل

١-٢) اقتصادنا ص٥٧٧ ، ويراجع ص٥٧٣ ومابعدها للتوسع .

الطبيعة على أن موارد الانتاج في الطبيعة محدودة وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة الا أن المجتمع الانساني وان كانت موارده محدودة الا أنها وافرة وفرة الهواء ، فهي تفي بجميع متطلبات الانسان الكثيرة ، ويمكن أن يظل المجتمع سليماً من المشاكل الاقتصادية وينعدم فيه الفقر ، حيث أن كل فرد منه قادر على اشباع رغباته في فردوس الارض .

ولو استعرضنا قول الله تعالى «الله الذي خلق السموات والارض ، وأنـزل من السماء ماءاً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار» لوجدنا مصادر الثروة التي أكد الله تعالى أنها كافية لاشباع رغبات وحاجات الانسان ، والمشكلة كل المشكلة انما هي ناشئة من فعل الانسان نفسه «ان الانسان لظلوم كفار» فالانسان ظالم في توزيع الثروة ولا يستغل جميع المصادر استغلالا تاماً ، وهذان السببان مصدر المشكلـة الاقتصـادية كما قررها القرآن الكريم ، (ان الانسان لظلوم كفار) .

والظلم في توزيع الثروة يدخل فيه اباحة الربا بل هو عين الظلم في توزيع الثروة ، فانه ليس من العدل أخذ الفائدة على الاموال من دون عمل. وكذلك الحروب الظالمة تدخل الظلم في توزيع الثروة اذ هي تستنزف الاموال الكثيرة من الجانبين «ويكفي أن نلاحظ أن الاستعداد للحرب يكلف الشعوب في البلاد الكبرى ما يزيد على أربعين في المائة من الدخل القومي»[1] وهذا المال الذي يبذل في الحرب يبلغ مائة الف مليون من الجنيهات ، وأنه اذا وزع على سكان

---

١) وضع الربا فى البناء الاقتصادى القومى / عيسى عبده ص ٣٣ .

الارض لخص كل فرد أربعين جنيهاً في السنة»[1] .

ان هذه الاموال الطائلة التي تتلف من الدول هي نتيجة ظلم الانسان في توزيع الثروة «ان الانسان لظلوم كفار» . واقتصاديات القرون الاخيرة قائمة على نظريات ربوية ظالمة في توزيع الثروة على الافراد فتمحق الاموال بشتى الطرق فليست المشكلة اذن هي بخل الطبيعة وعجزها عن اشباع حاجات الانسان كما ذهبت اليه الرأسمالية وانما المشكلة هي مشكلة الانسان .

هذا بالاضافة الى ماذكرنا سابقاً من أن حكومات بعض الدول تحرق الفاضل من الحاصلات الزراعية للسنين السابقة اوتحرق بعضاً من حاصل هذه السنة لتحافظ على سعر الحاصل المرتفع ، وهذا دليل آخر على أن المشكلة الاقتصادية سببها الانسان الظالم الكافر .

وبعد أن انتهينا الى هذه النتيجة يصبح بالامكان التغلب على المشكلة ، والقضاء على الظلم وعلى الكفران بالنعمة ، بأن نوجد علاقات للتوزيع عادلة ونستغل جميع مصادر الثروة باستثمارها واستكشاف كنوزها . والذي بين لنا سبب المشكلة الاقتصادية هو القرآن الكريم بالاية المتقدمة هو الذي بين الحل لنا من زمان قديم ، فبالرجوع الى هذا المصدر الاول تزول المشاكل الاقتصادية بأسرها في هذا العالم .

جرمة الربا اقتصادياً :

يقول البعض ان تحريم الربا يرجع الى اسباب وثيقة الصلة بالانتاج . فالانسان الذي يعيش عبثاً على الدنيا يتخذ في حياته طريقة من ثلاث : (الاولى أن يعوض ما أفناه ، والثانية أن يزيد ، والثالثة أن يقصر) فالاولى تتمثل في

---

١) وضع الربا فى البناء الاقتصادى القومى /عيسى عبده ص ٣٣ .

الفرد القانع وهو الذي يسعى الى انتاج ما هو في حاجة اليه ، فهـذا الفرد عاش لنفسه. والثانية :وهي الزيادة تتمثل في الفرد الطموح وهو الذي يكدح فينتج فوق الذي يكفيه وهو الذي ينتج في الاعمار والمدنية . اما الثالثة : وهو القصور عن الحاجة وتتمثل في حياة الفرد الذي يستهلك اكثر مما ينتجه فهو يتمتع بما انتجه غيره، وبقدر الزيادة في عدد المتبلدين تسرع الخيرات الى النضوب. وهذا هو حال المرابي الذي يعيش على موائد القروض اوعلى انتاج غيره [1] .

الفَصْلُ الخَامِسُ

الاعمال المصرفية والبنكية وبديلها الاسلامي الافضل

تمهيد :

تقدم في الفصل السابق أن جملة من مفاسد الاعمال الربوية تقلل من دخل الفرد وتقلل حجم الاستثمار، فهل الحاجة الان تدعو الى فتح بنك بعيد عن الربا بأعماله مع بقاء الربا مباحاً في مناطق اخرى من الارض ؟ [2] .

ولا بدلنا ان اردنا الخلاص من الربا ليزداد دخل الفرد ويزداد حجم الاستثمار

---

١) الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب / الدكتور عيسى عبده ص١٢ وما بعدها.

٢) هل يمكن ان يخطط لبنك لايتعامل بالربا مـع استمرار الواقع الفاسد والنظام اللاسلامي للمجتمع ومع بقاء البنوك والمصارف الربوبة اولا يمكن ذلك ؟ لاشد ان اجزاء النظام الاسلامي مترابط وكل جزء منها يهيء النجاح للجزء الاخر الأن نصيب البنك الذى لا يتعامل بالربا مع استمرار النظام اللااسلامى الربوى بالنجاح يكون قليلا اذا لم يتعاطف افراد المجتمع مع البنك من وجهة النظر الاسلامية .

أن يلغى نظام الربا من اول خطوة ، وعند الغائه سوف يبرز الى الوجود نظام غير ربوي حسب متطلبات الحياة وتشريعات الاسلام .

وليس من السهل الغاء نظام الربا في حياة اقتصادية كهذه، فان للربا جذوراً قوية في قلوب الافراد ، فلابد أن يستعان بالاسلام في قراراته لمصارعة الربا ، فان الاسلام لم يذكر معايب الربا فحسب وانما حرمه وبغضه الى النفوس وابطل الصفقات القائمة عليه بموجب القانون الالهي ، فهو من الناحية التكليفية محرم ومن الناحية الوضعية باطل لايترتب عليه اي أثر . وأكثر من ذلك فان الاسلام اعتبر آخذ الربا ومعطيه وكاتبه شاهديه قد فعلوا جريمة فلعنهم على لسان الحديث، ويعاقب الاسلام مرتكبي الربا بالقتل لان حرمة الربا من ضرورات الدين ، فمستحله يدخل في سلك الكافرين ، بالاضافة الى أن الاسلام اسس نظاماً للمالية جعل قسماً منه الزكاة وقسماً منه الخمس ، وهما لاصلاح عامة الناس وتربيتهم لتنمو في أنفسهم صفات يجري فيها روح الايثار والتعاون والتكافل بعكس نتائج الربا المتقدمة ، فالنظام الاسلامي هو المعين على ترك الربا .

ولكن يبقى التعجب من المسلمين في البلدان الاسلامية التي أخذت النظام الربوي من دون تفحص وروية ، ونذكر هنا ماقاله السيد قطب «في عالم الاقتصاد لايلجأ الفرد الى الاستدانة ، وله رصيد مذخور، قبل أن يراجع رصيده ، فيرى ان كان فيه غناء . . . ولاتلجأ الدولة الى الاستيراد قبل أن تراجع خزائنها وتنظر في خدماتها ومقدوراتها كذلك ، افلا يقوم رصيد الروح ، وزاد الفكر ووراثات القلب والضمير ، كما تقوم السلع والاموال في حياة الناس ؟ ! . . . بلى ! ولكن الناس في هذا العالم الذي يطلق عليه اسم (العالم الاسلامي) لاتراجع رصيدها الروحي وتراثها الفكري، قبل أن تفكر في استيراد المباديء والخطط واستعارة النظم والشرائع من خلف السهوب ومن وراء البحار! »[1] .

---

١) العدالة الاجتماعية فى الاسلام ص٣ .

وحقاً ان بلاد المسلمين اليوم تستورد المبادىء والخطط وتستعير النظم من دون أن تراجع رصيدها الروحي والفكري وخططها ونظمها الاصلية في مبدئها الاسلام ، وما نظام الربا الامن هذا القبيل ، فان الربا انتشر انتشاراً واسعاً في الغرب وقامت المصارف الربوية هناك بشكل واسع وأخذها المسلمون منهم وأقرها القانون الوضعي في بلاد الاسلام من دون أن يراجعوا رصيدهم الذي يضمن لهم تقدماً اقتصادياً مرموقاً .

ولو راجعنا الخطط الاسلامية التي شرعها الاسلام للبشر لوجدنا نظام المضاربة «القراض» الذي شرعه الاسلام وهوخيربديل للنظام الربوي لانه يقوم على أساس المشاركة في الخسارة والربح ، والنتائج المرتبة عليه تفوق النتائج المرتبة على النظام الربوى بالاضافة الى عدم وجود المساويء والهزات الاقتصادية التي هو موجودة في النظام الربوي كما تقدم .

بيت المال المركزى :

ان بيت المال المركزي في الاسلام هو النموذج للمصرف المركزي الحديث، الاأن الفارق واضح وهوأن نظام بيت المال المركزي خال من عيوب نظام المصرف المركزي الحالي . ويمكن للمصارف الحالية أن تستمر في ظل الدولة الاسلامية بشرطين : يمكن أن نرجعهما الى شرط واحد وهو الغاء النظام الربوي ، فينبغي الاتدفع اية فوائد للمودعين والاتتقاضى المصارف أية فوائد من عملائها .و«يوجد حالياً في انجلترا عدد من المصارف لاتدفع أية فوائد على الحسابات الجارية ، والفائدة الضئيلة التي تدفع في انجلترا على الايداعات الثابتة ، والتي تتراوح بين ربع في المائة او (١) في المائة ، يمكن الغاؤها بسهولة دون أن يحدث ذلك اي أثر في المدخرات»[١] . وقد يتولد من هذا الذي

١) الاسلام والربا /ص ١٧٩ .

تقدم سؤال هو : لو كانت المصـارف لاتأخذ فوائد على اقراض المـال فكيف توجه تكاليف الانشاء والخدمات ؟ .

وجواب ذلك : ان خدمات المصارف التي فيها منـافع كثيرة ، يمكن أن تكون مثل كل الخدمات الضرورية كبناء المستشفيات وغيرها ، ولماذا لاتتحمل الدولة نفقات الانشاء والخدمات ؟ ويقوى هذا الجواب في ظل النظام الاسلامي فان المصارف ستكون قادرة على مواجهة جميع التكاليف وتكون عوناً للامة .

وهذا يتم أيضاً لو أصبحت المصارف شريكة في الصناعة والتجارة والاعمال على اساس المضاربة ، فالمصارف يمكن لها أن تقدم الاموال للانتاج وتصبح شريكة بالربح والخسارة . ويمكنها أيضاً أن تسحب الاموال من الافراد وتجعل نفسها وكيلة في اعطائها للانتاج مع أموالها ويكون الربح المتفق عليه مـع المنتجين للمصرف ولاصحاب الاموال الذين جعلوا المصرف وكيلا عنهم في المضاربة .

وهنا يوجد التوفيق بين المال والصناعة، وستكون ارباح المصـارف نتيجة المضاربة أكثر من نفقات الانشاء والمصروفات الاخرى « ولو كان التعـاون بين رأس المال والتجارة على الشروط المعقولة لسار ومازال يسير نظام الدنيا الاقتصادي على الطريق السوي بالامن والسلامة» [1] .

وعلينا هنا أن نعرض اعمال المصارف الربوية لنرى هل يمكن أن تسير عملياتها بدون ربا على اساس المضاربة وهي المشـاركة في الربح والخسـارة ؟ وهذا يستدعي أن نسرح النظر في نظرية عقد المضاربة ايضاً ، فنعرضها اولا ثم نعرض اعمال المصارف التي يمكن أن تستبدل بنظام اسلامي .

---

١) الربا المودودى ص٢٧ .

نظرية المضاربة « القراض » :

ان مفهوم المضاربة في الفقه الاسلامي يختلف عن مصطلحها في الاقتصاد الحديث ، فهي في الاقتصاد الحديث كما قدمنا « رغبة بعض الافراد في تحقيق الارباح عن طريق الاستفادة من تقلبات معدلات الفائدة النـاجمة من تغيرات أسعار السندات » [١] .

أما في الفقه الاسلامي فهي عقد خاص بين مالك رأس المال والمستثمر ، فيكون المال من الاول والعمل من الثاني لانشاء تجارة على أن تحدد حصة كل منهما من الربح بنسبة مؤية « ومعنى المضاربـة في اللغة اتجار الانسان بمـال غيره » [٢] وفي مجمع البحرين «المضاربة مفاعلة من الضرب في الارض والسير فيها للتجارة » [٣] .

وقبل أن تبدأ بعرض صورة المضاربة نبين موقفين من الطريقة الوقائية التي يتبعها الاسلام في تشريعاته الاقتصادية وهما :

١ ـ الموقف السلبي : وهو الوقوف امام مناشيء المشاكـل الاقتصادية واسبابها وتحريمها ، واعتبار المعاملات القائمة عليها باطلة ،اي لانرتب الاثر على المعاملات غير المشروعة . ويدخل في ضمن هذا الموقف السلبي تحريم الربا، فان الاسلام وقف امام اهم مناشيء المرض الاقتصادي الفاتك وهو الربا فحرمه تحريماً قاطعاً .

٢ ـالموقف الايجابي : وهو « تشريع معاملات اقتصادية حرة عادلة تقوم

---

١) الدخل القومي والاستثمار ص١٧٣ .

٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربي ص ٨٣ .

٣) ج ٢ باب ضرب ص ١٠٧ .

بدور تداول الثروة وتوزيعها بين أبنـاء الأمة بالشكل الـذي يحقق التوازن الاقتصادي للمجتمع »[1] .

ويدخل في ضمن هـذا الموقف الايجابي نظرية المضاربة فانهـا معاملة اقتصادية عادلة حرة تقوم بتوزيع الثروة على ابناء الامة بالشكل الـذي يحقق التوازن الاقتصادي .

والطريقة الوقائية المتقدمة بقسميها مع الطريقة العلاجية ـ وهي التي تحل المشاكل وتعالجها ـ طريقتان عامتان يتبعهما الاسلام في تشريعاته الاقتصادية .

والصورة العامة للمضاربة في الفقه الاسلامي هي :ان المضاربة من العقود الدائرة بين النفع والضرر ، وتنقسم الى قسمين : مطلقة ومقيدة ، فالمطلقة هي التي لا تتقيد بزمان ولا بمكان ولا بنوع التجارة وغير ذلك، والمقيدة هي التي تتقيد ببعض القيود كزمان اومكان خاصين اوبنوع من انواع التجارة دون الباقي. ويشترط ان يكون رأس المال[2] معلوماً ببيان قدره ووصفه ونوعه اوبالاشارة اليه، ويشترط أن يكون الربح مشاعاً كالنصف او الثلث اوغير ذلك لاحدهما والباقي للاخر ، لانـه يحتمل أن الربح لا يأتي زائداً على ذلك المقدار المعين بغير الاشاعة ، فيفوت الغرض من المضاربة ، والمضارب ليس له الا من الربح فلو اشترط شيئاً من رأس المال فسدت المضاربة ، وكذلك يبطل اشتراط الخسارة

---

١) مجلة النجف/ عبدالهادى الفضلي محاضرة المضاربة ودورها فيتداول توزيع الثروة ص٤٥–٤٦ .

٢) ذكروا أن المال لابد أن يكون ذهباً أوفضة مسكوكين ، ولكـن بعض الفقهاء ذكروا جريان المضاربة بهذه الاوراق النقدية المتداولة ، وقد يكون دليل الأول انصراف لفظة المال الى الذهب والفضة ولكن نقول الاطلاق محكم ، وحتى مع عدم وجود الاطلاق فالمضاربة بالنقود الورقية عقد لم يردع عنه فيشمله « أوفوا بالعقود » .

على المضارب، والمضارب امين على رأس المال وهو كالوكيل من جهة تصرفه فيه ، ولو خسرت المضاربة فالخسارة تقع على رأس المال لا على العامل لان العامل خسر عمله . وان بقي رأس المال كما هو لم يربح ولم ينقص لـم يكن لصاحب المال الا المال وليس للعامل شيء. وتتكون عملية المضاربة من المضارب والمضارب، ويمكن أن تكون من ثلاثة أو أكثر، وقد يكون احد الاطراف مشرفاً في عملية المضاربة بالاضافة الى كونه عضواً ، فمثلا قد تتكون المضاربة من :

١ ـ المضارب ، مثل العامل او المستثمر .

٢ ـ المضارب مثل المودع في البنك الـذي يجعل البنك وكيلا مطلقاً في المضاربة بها .

٣ـ الوسيط ويمكن أن يكون هو البنك اواي وسيط آخر يستطيع أن يجمع الاموال ويفتش عن المستثمرين، وقد يكون البنك وكيلا عن المودعين في عملية المضاربـة وأصيلا عن نفسه فيما اذا جعل من أمواله مع أموال المودعين في عملية المضاربة .

عناصر المضاربة :

وتتكون المضاربة من عناصر مهمة دخيلة في تكوينها هي :

١ ـ صاحب المال ٢ ـ المال ٣ ـ العـامل ٤ ـ العمل ٥ ـ توزيع الربح بالنسبة ٦ ـ الايجاب ٧ ـ القبول .

وقـد ذكر السيد الاستاذ الصدر (قده) شروطاً للاعضاء المشتركين في عملية المضاربة التي تحل محل النظام الربوي « في صورة كون البنك وكيلا عن المودعين في انشاء عقد المضاربة » ويمكن أن تجعل شروطاً في عمليـات المضاربة مطلقاً وهي :

شروط المودع (المضارب) :

١ ـ « أن يلتزم المودع بملزم شرعي بابقاء وديعته مدة لا تقل عن ستة أشهر تحت تصرف البنك » والملزم الشرعي يمكن أن يكون شرطاً في ضمن عقد .

٢ ـ « أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للمضاربة والشروط التي يتبنى ادراجها في تلك الصيغة »ولا يتبادر الى الذهن أن مثل هذا العقد يكون شبيهاً بعقود الاذعـان ، لان الشروط المقررة هنا لصـالح الطرفين ولا نجاح المشروع من دون تغليب لصالح طرف البنك او المضارب بعكس شروط الاذعان. وقد يوجد هذان الشرطان فيما اذاوكل صاحب المال البنك في عملية عقد المضاربة واشترط البنك على صاحب المال عدم الفسخ لمدة معينة.

شروط المستثمر (المضارب) :

١ ـ أن يكون أميناً ، ويشهد على أمانته ووثاقته شخصان يعرفهما البنك .

٢ ـ أن تكون له كفاءة وقدرة على الاستثمار او له خبرة سابقة في المجال الذي سيستثمر فيه المال .

٣ ـ أن تكون العملية محددة ومفهومة لدى البنك ليقدر نتائجها .

٤ ـ يفضل من له سابقة حسنة مع البنك على غيره .

٥ ـ أن يخضع المستثمر للشروط التي يضعها البنك وهي :

أ ـ شروط تتعلق بتقسيم الارباح .

ب ـ يفتح للمستثمر حساباً جارياً للمضاربة .

ج ـ التزام بضبط استثمار المال في سجلات خاصة .

د ـ افتتاح اضبارة لكل عملية مضاربة يرفق فيها كل مايتعلق بتلك العملية .

هـ ـ يشترط على العامل أن يزود البنك بجميع المعلومات عن سير دورة حياة عملية المضاربة من ساعة تنفيذ العقد حتى انتهاء العقد . كما على البنك أن يسعى لتوفير المضاربة الناجحة ولا يجوز له تأجيل استثمار الودائع الثابتة التي يتسلمها ، ولا التماهل في تهيئة الفرصة الناجحة بقصد توفير سيولة نقدية [1] .

ويظهر أن اشتراط بعض هذه الشروط لتحقيق نجاح المشروع فان البنك اللاربوي يعمل بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع مع بقاء المؤسسات الربوية الاخرى من بنوك وغيرها ، فلابد له من احراز النجاح بهذه الشروط . على أن بعض هذه الشروط ليست مما تختص بالمضارب .

البنك له حصة :

قد لايكون البنك عاملا في المضاربة ولاصاحب مال وانما له دور المشرف على اجراء عملية المضاربة حتى النهاية ، وهنا يكون البنك طرفاً أجنبياً عن عملية المضاربة، فيصح له أن يضمن خسارة المال الى صاحبه على تقدير الخسارة وأما حصة البنك هنا فهي تكون على أساس الجعالة اذا أنجز المضاربة وواصل الاشراف عليها الى النهاية، وقد جاءت الاخبار تؤيد ذلك ففي صحيحة محمد ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : في رجل قال لرجل : بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك ، قال (ع) ليس به بأس [2] . ويمكن أن تكون حصة البنك على اساس الشرط في ضمن العقد، اما بنحو شرط النتيجة أو نحو شرط الفعل ، وقد تكون حصته هي اجرة المثل للوكالة .

---

١) للتوسع يراجع البنك اللاربوى ص٢٦ .

٢) الوسائل ج١٢ باب ١٠ من أبواب احكام العقود ص٣٨١. وغيرها اذ فرض الجعل جزء من الثمن على تقدير الزيادة .

وقد قلنا فيما سبق ان البنك يمكن أن يكون احد أصحاب الاموال وهو وكيل عن الباقين في عملية المضاربة والاشراف عليها وتقسيم المال حسب مايراه البنك مع المستثمر ، فهنا يكون البنك احد اصحاب الاموال فيصح ضمانه للاخرين على تقدير الخسارة [1] (لانه ليس عاملا فلا يصح ضمانه الخسارة) .
واما الحصة التي يأخذها البنك فهي على أساس أنه احد أفراد أصحاب الاموال.

ثم بعد أن عرضنا نظرية المضاربة يحسن بنا أن نعرض أعمال المصارف كلها لنرى هل يوجد لها بديل أفضل في ظل النظام الاسلامي ؟

وظائف البنك :

والبنك يعرفه علماء الاقتصاد بأنه « جهاز يتولى تقديم الائتمان لعملائه ويتلقى الودائع النقدية منهم » [2] . والائتمان هو « مقدرة الحصول على سلع او خدمات او نقود حاضرة مقابل الوعد برد مايعاد لها مستقبلا » [3] .

وان أهم نشاط يقوم به البنك هو الاقتراض بفائدة كما في الودائع الثابتة او بدون فائدة كما في الودائع المتحركة ، ثم الاقراض بفائدة أكبر ، والدخل الربوي يتكون من الفرق بين الفائدتين اومن الفائدة التي يتقاضاها حالة اقتراضه بدون فائدة كما في الودائع المتحركة .

ومن هنا نعرف أن البنك وظيفته في الواقع هي وظيفة وسيط بين رأس المال

---

١) اى بمعنى ان البنك يعطى لهم ما يخسرون على تقدير الخسران، وهذا وعد صحيح الا أنه غير واجب على البنك ، اما اذا كان بمعنى الخسران عليه فهو غير صحيح .

٢) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية / د. محمد العربـي ص٨٧ الازهر سنة ١٩٦٥ .

٣) النقود والبنوك فى البلاد العربية / فؤاد مرسى ص٣٧ .

والعمل ، والبنك باعتباره مديناً للمودعين يدفع لهم الفائدة اذا كانت الودائع ثابتة ، وباعتباره دائناً للمستثمرين يأخذ منهم الفائدة ، فارتباط نظام البنك وهو الايداع والاقراض بالربا واضح .

وللبنك وظائف أساسية نعرضها بايجاز، وهي :

١) تيسير التبادل .

٢) تيسير الانتاج .

٣) الاستثمار .

اولا : **تيسير التبادل :** ويتم التبادل بالوعد بالدفع، ويكون للوعد بالدفع صور :

١ ـ الشيك : يصدر العميل الى مصرفه (شيكاً) يأمره بدفع مبلغ معين الى شخص معين اوللحامل ، وحينئذ يقوم البنك بدفع القيمة للحـامل من حساب العميل. فاذا كان للحامل حساب مع البنك وهو عميل البنك ،فيحصل على قيمة الشيك بتقييدها في حسابه الجاري .

٢ ـفتح الاعتماد: قد يتعهد البنك لاحد عملائه بجعل مبلغ معين من المال تحت تصرف عميله يستطيع أن يسحب منه مايشاء، وهذه الصورة تفرض البنوك عليها فائدة ربوية . وهذا مايسمى بالسحب على المكشوف ، وقد قلنا فيما تقدم أن السحب من دون رصيد هو في الحقيقة قرض لصاحب الحساب فيكون أخذ الفائدة عليه رباً محرماً بلا كلام .

٣ ـ خطاب الاعتماد : واذا أراد العميل السفر الى دولة اخرى فيأخذ من المصرف (خطاب اعتماد)يوجهه الى فرعه في تلك الدولة اوالى مصرف آخر يأمره بدفع مبلغ من المال الى العميل الذي لـه ودائع في المصرف الاول .

والمصرف في هذه الصورة يأخذ عمولة نصف أوربع بالمائة. وهذه العملية تقدم الكلام عنها ايضاً تحت عنوان الحوالة ، وقد قلنا بجواز أخذ العمولة بتقريب فقهي فليراجع .

واذا لم يكن المحول اليه عميلا فيقوم بعملية (التحويل لامره) فيدفع الى البنك قيمة المبلغ الذي يريد الحصول عليه في بلدة اخرى نقداً ثم يتسلمه في تلك البلدة من أحد الفروع او من بنك مراسل .

٤ ـ السند الاذني: وهو التزام مكتوب يتعهد فيه المحرر بدفع مبلغ معين في تأريخ معين لشخص آخر ويسمى (المستفيد) ويستطيع المستفيد أن يصرف قيمة السند من البنك فوراً قبل حلول التأريخ بأقل من قيمته ، وهـذا ان رجع الى كون المصدر للسند مديناً الى الشخص الاخر فحكمه حكـم الكمبيالة الحقيقية وان لم يكن مديناً حقيقة فحكمه حكم الكمبيالة الصورية .

٥ ـ الكمبيالة : « وهو أمر مكتوب يتوجه به شخص يسمى الساحب الى شخص آخر يسمى المسحوب عليه طالباً منه دفع مبلغ معين لاذن شخص ثالث يسمى المستفيد . فاذا قدم المستفيد هذه الكمبيالة الى مصرفه بعد أن أظهرها المسحوب عليه دفع البنك قيمة الكمبيالة بعد خصم الفائدة الربوية على المدة التي سوف تمضي قبل حلول أجل الوفاء المقرر في الكمبيالة »[1] وقد قلنا فيما سبق بجواز هذه العملية اذا كانت الكمبيالة حقيقية بأن كان الموقع عليها مديناً حقيقة لمن استلمها بخلاف الكمبيالة الصورية .

٦ـ تحصيل الكمبيالة لحساب العميل: يقوم البنك بارسال اخطار للمدين

---

١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربي ص ٨٨ .

يوضح فيه رقم الكمبيالة وتاريخ استحقاقها وقيمتها، وبعد أن يحصل على قيمتها يقيدها في رصيد الدائن بعد خصم المصاريف . وقد تقدم أيضاً جواز أخذ عمولة على هذا العمل المحترم. نعم اذا كان صاحب الكمبيالة له رصيد في البنك وقد أمر البنك بخصمها من حسابه فلا يجوز للبنك أخذ عمولة هنا ، اذ يجب على البنك تسديد الدين .

٧- التحصيل المستند :« يقدم المصدر الى مصرفه المستندات المتفق عليها بينه وبين المستورد ويتولى البنك ارسال هذه المستندات الى مراسله في بلد المستورد ويطلب منه تسليم مستندات الشحن الى المستورد مقابل دفع ثمن البضاعة، وعند ما يسدد المستورد يخطر البنك المراسل بنك المصدر بما يفيد تحصيل القيمة وقيدها في الحساب الجاري له »[١] . وهي من تيسير التبادل لان مؤداها توسط البنك في ايصال مستندات الشحن الى المستورد عن طريق مراسله في بلد ذلك المستورد وتسلم الثمن عن طريق المراسل. وقد تقدم أيضاً جواز هذه العملية واطلقنا عليها اسم (اعتماد التصدير) اذ يكون البنك هنا في الحقيقة مستأجراً في مقابل أجر معين اومجعول له قبال عمله .

٨ - قبول الودائع المصرفية : يقبل البنك الودائع من عملائه وتقسم الى قسمين :

أ - ودائع تحت الطلب (الحساب الجاري) .

ب -ودائع لاجل (ودائع توفير اوادخار) . والوديعة هي مبلغ من النقود يودع لدى البنك. ومفهوم الوديعة في الفقه الاسلامي يختلف عن مفهوم الوديعة هنا ، فالبنك يعتبر الوديعة قروضاً مستحقة الوفاء في أجل محدد او دائماً « لان

---

١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص١١١ و٨٤ .

ملكية العميل تزول نهائيـاً عن المبلـغ الذي وضعه لدى البنك ويصبح للبنك السلطة الكاملة في التصرف فيه . . . وهذا مالا يتفق مع طبيعة الوديعة[1] في الفقه الاسلامي، اذ أنها في الفقه الاسلامي لايمكن للمودع عنده أن يتصرف في الوديعة مطلقاً وللمستودع أن يطلب عينها متى شاء. وكلمة الوديعة المستعملة، تدل على أن البنك في اول نشأته كان يقبل الودائع بمفهوم اسلامي ويأخذ اجرة عليها، ولكنها تطورت الى الشكل الاخير وبقيت محتفظة من الناحية الوضعية باسم الودائع. وهناك الوديعة الحقيقة : وهي عبارة عن أشياء معينة يود أصحابها الاحتفاظ بها لتجنب مخاطر الضياع والسرقة والحريق فتودع لدى البنك على أن يستردهـا بنفس مظهرها المادي ، ويقوم البنك باعداد خزائن خاصة ويتقاضى أجراً على ذلك منهم ، وهي ودائع بالمعنى الفقهي الكامل .

٩ ـ الحوالة المصرفية: وهي أمر كتابي يصدره العميل المدين الى البنك لان يدفع مبلغاً من النقود لشخص آخر في دولة اخرى ، فالبنك يتولى الاتصال بفرعه في الدولة الاخرى لتنفيذ أمر عميله ، والفرع يتصل بالمحول اليه طالباً منه الحضور لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلـغ في الحساب الجاري للمستفيد اذا كان له حساب جاري ويرسل اشعاراً الى المستفيد بالعملية.

١٠ ـ حفظ الاوراق المالية : اذا كان لدى العملاء اوراقاً مالية فيودعونها لدى البنك للمحافظة عليها ، والبنك في هذه الحالة يهييء خزائن لحفظ هذه الاوراق مقابل أجر الحفظ. وهذا لابأس به اذا كانت نفس الاموال تحفظ بمعنى الوديعة الحقيقي .

١١ ـ خطابات الضمان (الكفالات) : « وهو تعهد من البنك بقبول دفع مبلـغ معين لدى الطلب الى المستفيد في ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان

---

١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص ١١١ و ٨٤ .

عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل المستفيد »[1] كالكفالة الشخصية .

وتقسم الكفالات الى قسمين : ابتدائية ، ونهائية .

فالابتدائية : هي تعهد من جانب الى المستفيد وهو الجانب الاخر لدفع مبلغ من النقود من قيمة العملية التي يتنافس طالب خطاب الضمان للحصول عليها ويستحق المستفيد الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ الترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه .

والنهائية : وهي تعهد من جهة لجهة اخرى وهو (المستفيد) لضمان دفع مبلغ من النقود يعادل نسبة اكبر من قيمة العملية التي في ذمة الجهة الثالثة ، والدفع يكون واجباً عند تخلف الجهة الثالثة التي صدرت الكفالة لصالحها بالتزاماته المنصوص عليها في العقد النهائي بين المستفيد والجهة التي طلب اصدار الخطاب لها .

وقدقلنا سابقاً بصحة أخذ العموله علىهذا العمل، اذ يكون البنك مستأجراً للمتعهد للقيام بتعهده فيعزز قيمة ألتزامات الشخص المقاول فيستحق على عمله أجراً ، ولكن هنا نتكلم بصورة أوسع عن أخذ البنك عمولة على عمله مع قيام المقاول بما في ذمته فنقول : ان عقد الايجار الذي تحقق بين المقاول وجهة حكومية مثلا اشترط فيه أن على المقاول أن يدفع مبلغاً من المال عند تخلفه عن التزاماته ، وهذا شرط نافذ لانه واقع في ضمن عقد الايجار . ثم طلب من البنك أن يتعهد بهذا الشرط[2] اذا لم يف به المشروط عليه ، فقام البنك بتعهده وأصدر خطاب الضمان للجهة الحكومية مثلا ، حينئذ اذا امتنع

---

١) المصدر السابق ص ١٢٨ ـ ١٣١ للتوسع .

٢) التعهد بالشرط للجهة الحكومية مثل التعهد للدائن باداء الدين ، ويدل عليه الارتكاز العقلائي الممضى شرعاً .

المقاول من تنفيذ الشرط عند عدم التزامه بما في ذمته فترجع الجهة الحكومية على البنك في هذه الحالـة ، وهنا البنك يرجع على المقاول لاخـذ المبلغ منه لان المقاول هـو الذي طلب من البنـك أن يتعهـد شرطه فيكون ضامناً لما يتلف على البنك عند اصداره خطاب الضمان. وهنا لابد أن نلتفت الى أن البنك له حق أن يأخذ عمولة على عمله في اصدار خطـاب الضمان ، أما اذا لم يقم المقاول بالتزاماته ودفع البنك قيمة خطاب الضمان فلا يحق للبنك أن يأخذ أكثر مما دفع الى الجهة الحكومية .

ثم اننا نقول فيما اذا كان خطاب الضمان ابتدائياً بصحة أخذ البنك عمولة عليه ،لانه كما قلنا يعزز قيمة التزامات المقاول مثلافهو عمل محترم ،واذا افترضنا آن المقاول طلب من البنك أن يصدر خطاباً الى الجهة الحكومية بدفع كمية من المال اليها عند عدم قيامه بالترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه، وكان البنك قد أصدر هذا الخطاب الى الجهة الحكومية ولم يقم المقاول بالترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه ، ورجعت الحكومة على البنك وأخذت كمية النقـود بحسب خطاب الضمان ، فيصح للبنـك أن يرجع على طالب صدور خطاب الضمان لانه أمر البنك بأتلاف شيء عليه فيكون ضامناً .

١٢ ـ الاعتمادات المستندية : « وهي تعني تعهداً من قبل البنك للمستفيد وهو البائع بناء على طلب فاتح الاعتماد وهو المشتري ، ويقرر البنك في هذا التعهد أنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال يدفع له مقابـل مستندات محددة تبين شحن سلعة معينة خلال مدة معينة » وهـذا تقدم الكلام فيه مفصلا فراجع .

١٣ ـ تخزين البضائع : قد تخصص البنوك مخازناً لخزن البضائع عند مجيئهاقبل تسلم المستورد المستندات الخاصة بتلك البضاعة لتأخرهم أو امتناعهم

عن التسلم .

١٤ - (الكامبيو) عمليات الصرف الخارجية :قد تنشأ ديون وطلبات بين افراد من دولتين لكل منهما عملتها الخاصة، فالمستورد اذا أصبح مديناً بألف دينار لمصدر يمكنه أن يسدد الدين عن طريق ورقة تجارية كالشيك فيحصل من بنك المستورد شيكاً مسحوباً على بنك في دولة المصدر بقيمة الدين، أو أن يجد شخصاً من مكان المستورد مصدراً لدولة المصدر بالمبلغ نفسه وعنده شيكاً على دولة المستورد، فيشتري منه الشيك ويرسله الى المصدر وفاءاً لدينه . وهذه العملية لابأس بها لان العملية الاولى عبارة عن حوالة المستورد على بنكه في دولته وحوالة البنك على بنك في دولة المصدر . والعملية الثانية عبارة عن شراء المستورد الدين الذي يملكه المصدر في ذمة شخص بالدولة الخارجية ، ثم يحول دائنه الذي في الخارج على صاحب الشيك .

١٥ -بيع وشراء العملات الاجنبية :قد تقوم البنوك بشراء وبيع العملات الاجنبية التي يحملها السياح لغرض توفير قدر كاف منها لمواجهة حاجات العملاء ولاجل الحصول على ربح اذا كانت أسعار الشراء أقل من أسعار البيع، وشراء العملة الاجنبية بتحويل قيمة الكمية المطلوب شراءها الى عملة محلية بالسعر الرسمي . وهذه العملية جـائزة نقداً ونسيئة على مذهب المشهور من أن أحكام الصرف لاتأتي هنا ، أما اذا قلنا بجريانها كما عن السيد الشهيد ، فهذه العملية تجوز نقداً لا نسيئة ، لكن السيد الشهيد قال بجوازها نسيئة أيضاً [1] .

١٦ - الحوالات المصرفيـة الصادرة : يمكن للبنك نفسه أن يقوم بعملية التحويل حينما يكون التاجر المستورد مديناً لمصدر أجنبي ، يلجأ الى البنك ليجري البنك تحويلا لصالح المصدر على مراسله أوفرعه في البلد الساكن فيه

١) النبك اللاربوى ص١٣٨ .

الدائن، فيفتح البنك حساباته لدى الفروع أوالمراسلين ويخصم قيمة الحوالة من ذلك الحساب ، والعميل يدفع قيمة الحوالة بعملة البلد نقداً أويخصم من رصيده، ويأخذالبنك عمولة علىعملية التحويل. والحوالاتالمصرفية الواردة يكون النظر اليها من زاوية الفرع أوالمرسلبناءأعلىطلب عميلبنكالمستورد. وهذا تقدم حكمه أيضاً فراجع .

ثانياً : **تيسير الانتاج :** بتقديم القروض والتسهيلات .

وللقروض الربوية صور كثيرة منها :

أ ـ سلفة مالية يقدمها البنك لاغراض استهلاكية وعليها فائدة .

ب ـ قرض مالي لمشروع انتاجي وعليه ربا ، أوفتح اعتماد لشخص .

والاعتمادات المستندية وخطابات الضمان وخطابات الاعتمـاد الشخصية اذا كانت غير مغطـاة غطـاء كاملا اعتبرت تسهيلات في نفس الوقت بالمقدار المكشوف منغطائها وهيتندرجفينطاقالقروضوتعتبرتسهيلات، والتسهيلات أعم منالقروض لانهاتشمل ماتنتهي الى القروض وما لاتنتهي اليها ، والقروض تنقسم الى طويلة الاجل ومتوسطة وقصيرة الاجل .

خصم الاوراق التجارية :

اذا كان للمستفيد ورقة تجارية ذات أجل محدد فـاذا أراد أن يحصل على قيمتها فيدفعها للبنكليحصل علىقيمتهابعد استنزال مبلـغ معين هوعمولة وفائدة. واذا حلموعد الوفاء فان البنك يطالب محررالورقة بقيمتها ويحصلعليها البنك واذا تخلف المدين عن دفع قيمة الورقة المستحقة عليـه يكون المجير الاخير الذي خصمله البنكالورقة هو المسؤول أمام البنك عن دفع المبلغ، ويحسب

البنك فائدة على التأخير بعد حلول الموعد اذا اتفق وتتقاضى هذه الفوائدة من محرر الكمبيالة .

ونتيجة هذه العملية هو أن البنك يقدم قروضاً الى المستفيد لتلك الكمبيالة مع تحويل المستفيد البنك على محرر الكمبيالة ، وهو تحويل على المدين ويمكن أن يكون خصم الاوراق التجارية علىأساس البيع، فان المستفيد يبيع الدين الذي تمثله الورقة بـ (٩٥) دينار اذا كانت الورقة تمثل (١٠٠) دينار مثلا ،ويكون من قبيل البيع بأقل منه، وهو صحيح اذا لم يكن الدين من الفضة أو الذهب أو من المكيل أو الموزون كما تقدم ذلك .

ولكن هناك روايات خاصة دلت على أن الدائن اذا باع دينه بـأقل منه ، فالمشتري لايستحق اكثر مما دفع الى البائع ، والزائد ساقط من ذمة المدين بمعنى تنازل الدائن عن الزائد لصالح المدين دائماً لا لصالح المشتري وان قصد الدائن ذلك، وهذا من موارد تخلف القصد مع صحة العقد، ولكن الرواية الظاهرة في هذا المعنى ضعيفة بمحمد بن الفضيل [1] الذي ضعفه الشيخ في الفهرست .

ثالثاً : الاستثمار : أوتوفير رأس المال :

ان الاستثمار في الواقع هو نتيجة لتيسير الانتاج وهو الهدف الثاني ،فان تيسير الانتاج يؤدي الى توفير رأس المال وكثرة الاستثمار. ولما كان المال متيسراً كما في الهدف الثاني أصبح التخصص في الانتاج واضحاً والعمل مقسماً الى أقسام ،كل قسم يقوم به منتج معين ،فساعد على توسيع نطاق الانتاج وبالتالي على توفير رأس المال الذي تمثل في أدوات الانتاج والمال، فتوفر رأس المال

---

١) الوسائل/ج ١٣ باب ١٥ من أبواب الدين/ص ٩٩ .

النقدي والعيني [١] .

ولمايتوفر رأس المال فانه يستغل في الاستثمار ويقصد بالاستثمار: «توظيف البنك لجزء من أمواله الخاصة والاموال المودعة لديه في شراء الاوراق المالية والتي تكون غالباً على شكل سندات توخياً للربح وحفاظاً على درجة من السيولة التي تتمتع بها تلك الاوراق المالية لامكان تحويلها السريع الى نقود في اكثر الاحيان » [٢] .

وتتميز الاستثمارات عن القروض من الناحية الفنية بأمور :

١ـ الاستثمارات تؤدي الى استعمال الاموال في آماد طويلة في اكثر الاحيان.

٢ـ دور البنك في الاستثمار هو الذي يبدأ في المعاملة ويعرض المال ليوظف في فترة طويلة .

٣ ـ دور البنك في الاستثمار كدور أحد المستثمرين بعكس القرض لانه أهم المقرضين [٣] .

وذكر أن وظائف البنك هي :

أ ـ قبول الودائع .

ب ـ عمليات التسليف .

ج ـ فتح الاعتماد .

د ـ الائتمان بتقسيماته [٤] . وقد تقدم الكلام عن أحكامها في بحث الربا عند الامامية .

---

١) المؤتمر الثاني لجمع البحوث الاسلامية د . محمد العربى ص ٩٠ .

٢» البنك اللاربوى فى الاسلام ص ١٦١ـ١٦٢ .

٣» البنك اللاربوى فى الاسلام ص ١٦١ـ١٦٢ .

٤) النقود والبنوك فى الدول العربية / فؤاد مرسى ص ٣٣ وما بعدها .

وهنا بعد أن عرضنا وظائف البنوك التي يشتمل بعضها على فائدة ، وقد حرمها الاسلام ، والاسلام لابد له أن يماشي روح العصر والتطور ، بمعنى أنه شامل لجميع شؤون الحياة فلا بد له من حل لهذه المشاكل التى تحدث ، ولابد من نظريات فقهية تتكيف عليها أعمال الناس ، على أن أحكامه ثابتة غير متطورة ، فما هو البديل الاسلامي لعمليات البنوك الربوية ؟

وقولنا ان الاسلام لابد له من أن يماشي روح العصر والتطور ليس معناه أنه يخالف ما أثبته اولا ، وانما للاحكام الاسلامية قواعد كلية غير متغيرة تنطبق على ماتستجد من المصاديق، فيحاول علماء الاسلام التفتيش عن القاعدة الكلية التي تنطبق على هذا المصداق ويجتهد ويفرغ وسعه في طلب هذا الشيء .

البنك الاسلامى :

وبما أن البنك الاسلامي يمنع التعامل بالربا فعليه أن يبرز عنصر العمل البشري في النشاطات ، وعليه أيضاً أن يؤكد على العمولة بأنها أجرة عمل ، ويكون البنك وظيفته وظيفة الوسيط بين المودعين والمستثمرين ، وان يكون بعيداً عن الروح اللااسلامية فلايهمه الربح الكثير بقدرما تهمه مصلحة الجماهير. وعمله هذا ليس للربح التجاري فحسب وانما للعبادة والجهاد في أعباء الرسالة وانقاذ الامة من الكفر . ثم ان الربح الذي يكسبه البنك اللاربوي انما يكون بواسطة تطبيقه لرسالة السماء في الارض ، وهو لوحده كسب ليس بعده كسب ، نعم يجوز للبنك الاسلامي أن يودع بفائدة لدى البنوك الكافرة أي البنوك التي لاتلتزم بشرائط الذمة من اهل الكتاب ، وهذا جائز كما تقدم .

البديل للعمليات الربوية :

١ - نظرية المضاربة في البنك الاسلامي: التي مر ذكرها سابقاً هي الكفلية ببلوغ الغاية. فنرى العلاقة بين المودعين والبنك من جانب وصاحب المشروع الاستثماري من جانب آخر. وطريقة المضاربة فيها فائدتان كبيرتان هما :

١ - أن مصلحة الرأسمالي تتحد مع مصلحة التجارة كما تنعدم الاسباب التي تنتاب الدنيا الربوية من كساد وبوار.

٢ - « ان البصيرتين المتضاربتين اليوم - بصيرة الرأسمالي في تقليب ماله وبصيرة التجـار والصناع في تجاراتهم وصناعاتهم - سوف تنقلبان متساعدتين متعاونتين بينهما مما يرجع نفعه عليهم جميعاً »[1]. وبهذه العملية يزول الصراع الذي أوجدته الماركسية بين العمال والرأسماليين اذ تريد الماركسية من المجتمع أن يكون متنافراً بين طبقاته، حتى تولد الطبقة الثالثة من هاتين الطبقتين فيتم قانون الديالكتيك.

تكييف العلاقة بين المودعين والبنك والمستثمرين :

ان المودعين مع البنك يعتبرون هم أصحاب المال، والبنك هو المضارب الذي لـه حق توكيل غيره في الاستثمار، أي ان البنك مضارب مطلق له وكالة في توظيف أموال المودعين مع أمواله، وبما أن البنك أمين على المال فيجب أن يتحمل أعباء هذه الامانة على أكمل وجه، فلا بد من أن يهتم باختيار المشروع واختيار القائمين عليه وأن تكون له خبرة وافية في انجاح المشروعات.

وعلى كل حال فان بعض المشروعات تنجح والبعض منها قد يفشل كما

١) الربا / المودودي ص١٤١.

أن البعض الاخر يحافظ على معدل المال من دون خسارة او ربح، والبنك يمكنه أن يطمئن المودعين على أموالهم من الخسارة، فيضمنها لهم ان وجدت. وهذا لابأس به لانه لم يكن من قبيل ضمان العامل الخسارة الذي لايجوز ، ثم ان الربح الحاصل من العملية يقسم حسب الاتفاق بين البنك وعملائه .

وأما اذا لم يكن للبنك حصة مـن المال في عملية المضاربة و كان وسيطاً لاغير فيمكن تصحيح أخذ نسبة من الارباح له على أن يكون جعالة من قبل المودعين، ويتمكن البنك في هذه الصورة من ضمان الخسارة للمودعين ان وجدت لان البنك طرف اجنبي عن المعاملة فيصح ضمانه لهم كما تقدم .

ثم ان احتمال خسارة البنك لانه ضامن للمال وان كان وارداً، الا أنه ضعيف جداً، بتقريب أن البنك يمكنه أن يدخل أموال المودعين في جميع المضاربات، أي ان الوديعة تمتزج بغيرها من الاموال وتدخل في جميع المضاربات فيتوقف عدم الربح على عدم ربح جميع المضاربات. وهنا يجب أن لاتكون نسبة الربح للافراد أقل من نسبة الفائدة للمودعين والا انصرف المودعون الى البنوك الربوية، بل يجب أن يحاول البنك أن تكون نسبة الربح اكثر مـن نسبة الفائدة الحالية الربوية .

وفي حالة المضاربة الواحدة وان كان الطرفان (البنك والمستثمر) يعملان على انجاح المشروع، فاحتمال الخسارة أيضاً وارد ولكنه ضعيف جداً، واذا خسر المشروع فتكون الخسارة مع الميزان الطبيعي بخلاف الخسارة في حالة الربا ، فانه بالاضافة الى خسارته يتحمل أعباء رد الدين المزود بالربا فتكون مخالفته لحركة ميزان الطبيعة وهو خسران صاحب المال والعامل، أما في الحالة الاولى فالخسارة دائماً من جانب العامل والربح لجانب رأس المال .

وأما بالنسبة لاسترجاع الوديعة أو السحب منها ، فيمكن للبنك الاسلامي أن يحدد في نهاية كل سنة أو ستة أشهر أو أربع من استثمار الوديعة يمكن للمودع أن يسحب الوديعة ويفسخ عقد المضاربة ، هذا كله في الودائع الثابتة لمدة محددة .

أما الودائع المتحركة : فيمكن للبنك أن يضارب بقسم منها يمكن سحبه على أن يقدر البنك مقدار السيولة النقدية للحسابات الجارية ، مع رأس ماله الاصلي . والودائع المتحركة يعتبرها البنك قروضاً فيصبح البنك هو المضارب لانه المالك لرأس المال وهنا لا يتقاضى أجراً على انشاء عقد المضاربة ، وانما يكون له كل الربح المتفق به مع المستثمر .

وطبعاً ان الودائع الثابتة يلتزم البنك بتوظيفها مقدمة على أمواله الخاصة والاموال المتحركة التي تعتبر قروضاً. ثم على البنك الاسلامي أن يعد للاقراض من الودائع المتحركة لعملائه لايجاد تسهيلات لهم، ويشترط للمقرض اموراً، منها : الامانة ، وحسن السلوك ، والقدرة على الوفاء ، والمدة وكمية المال ، بالاضافة الى أخذ ضمان من المقترض حتى يلتزم بالوفاء في الموعد المحدد ، والضمان يمكن أن يكون رهناً أو كفالة أو غير ذلك .

والبنك اللااسلامي يتقاضى الفائدة على قروض عملائه ، ويمكن توضيح الفائدة على أساس تحليل عناصر الفائدة بالنسبة للاقتصاد الرأسمالي ، وهي :

١ ـ مبلغ لاجل التعويض عن الديون الميتة .

٢ ـ مبلغ لنفقات البنوك من اجور الموظفين وباقي النفقات .

٣ ـ ربح لرأس المال .

ويمكن للبنك الاسلامي أن يعوض عن الديون الميتة بأخذه رهناً على

الاموال المقرضة . ويمكن أيضاً أن يؤمن لدى شركات التأمين على القروض بناءاً على صحة عملياتها ، أما أن يؤمن البنك نفسه على القروض أويطالب البنك عميله المقترض بضمان من شركة التأمين ، وهـذا ليس من القرض الذي جر نفعاً لان اجور التأمين ليست للبنك وانما للشركة فليس هو بربا محـرم .كما يمكن أيضاً للبنك الاسلامي أن يأخذ الاجرة على الكتابة لانها عمـل محترم ، فالبنك يشترط على عميله حين اقراضه دفع اجرة في مقابل تسجيل الدين وضبط الحسابات للعميل ، أما الربح على أساس المال فيلغى الغاءاً تاماً .

سياسة اشتراط القرض المماثل مع التشجيع على تحويله الى حبوة:

ذكر السيد الشهيد «قده» في البنك اللاربوي بعد أن ذكر عناصر الفائدة ، أنه يمكن أن يتعفف البنك اللاربوي من العنصر الاول وهو التعويض عن الديون الميتة ومن العنصر الثالث وهو الربح على رأس المال «على أساس أن البنك يشترط على كل مقترض أن يقرضه لدى الوفاء مقداراً يساوي مجموع العنصرين اللذين ألغاهما من الفائدة بأجل يمتد الى خمس سنوات مثلا وليس في ذلك أي مانع شرعي لانه ليس من الربا»[1] .

ويمكن للبنك اللاربوي أن يودع المال في بنوك يمكن له أخذ الفائدة منها، فاذا حـل الاجل سحب المال وأعاده الى العميـل وفاءاً لدينه ،كما يمكن أن يشجع البنك اللاربوي المقترض على تحويل القرض المشروط عليهـم الى تبرع ، بأن يعلن أنه يفضل العميل من الدرجة الاولى على العميل من الدرجة الثانية والاول هو الذي يتبرع للبنك بالقرض المشترط عليه .

---

١) النبك اللاربوى ص ٧١ .

ويمكن أن يناقش بأن اشتراط القرض المماثل التي تساوي قيمته قيمة العناصر التي ألغاها من الفائدة الربوية يدخل تحت عنوان الربا ، لانه يكون قرضاً جر نفعاً بمقتضى الشرط فيه لا تبرعاً . وذكر صاحب الجواهر (قده) الاجماع على حرمة الشرط فيه فقال «وعلى كل حال فشرط القرض الاقتصار على ذكر رد العوض فقط على معنى أنه لو شرط النفع حرم الشرط فيه بلا خلاف بل الاجماع منا بقسميه عليه بل ربما قيل انه اجماع المسلمين لانه ربا »[1] .

وقد تقدمت النصوص القائلة «فلا يشترط الا مثلها ، فان جوزي أجود منها فليقبل» وشرط القرض المماثل هو منفعة للمقرض قد شرطه زيادة على رد القرض فهو ربا خصوصاً على رأي من قال - ومنهم السيد الصدر - أن القرض فيه عمل محترم فيكون الشرط اللازم على المدين هو قيامه بعمل لصالح المقرض .

ولكن لو أدعي هنا أن الشرط لم يجر نفعاً مباشرة وانما جر قرضاً والعمل أي النفع من ملازمات القرض ، وفرق بين الشرط الذي يجر نفعاً مباشرة والذي يجر نفعاً بالملازمة فيحرم الاول دون الثاني . لو أدعي مثل هذا كان وجيهاً لو لم نقل بعدم الفرق بينهما من ناحية الادلة الشرعية وارتكاز عدم الفرق بينهما عقلائياً .

ولكن يمكن أن يجاب كما أفاده السيد الصدر من ان عمليتنا هذه ليست من القرض الذي جر نفعاً وانما هي قرض جر معاوضة ، لان القرض يجب على المقترض أن يقوم بعمليته بعد ذلك فلم يكن نفعاً ، وانما معاوضة فلا يكون ربا. ولكن هذا أيضاً يكون ربا اذا قلنا ان اطلاق حرمة الربا تشمل الزيادة الربوية الناتجة من المعاوضة غير الربوية اذا كان يرى العرف فيها نفعاً اكثر مما لو كانت غير مشترطة في عقد القرض[2] .

---

١) جواهر الكلام ٢٣ / ٥ .

٢) وقد تقدم منا ذلك مفصلا ويدل عليه روايات بيع العينة ايضاً .

ثم يمكن أن يقال ان البنك يمكن أن يتصدى للقروض الانتاجية على أساس المضاربة ، أما القروض الاستهلاكية فيمكن أن تكف البنوك عن ممارستها كما يمكن أن تتصدى لهذه الوضيفة بعض المنشآت الحكومية الاسلامية التي تتولى جباية الزكاة ، فان منشآت الزكاة تستطيع أن تمدهم بالقروض بغير فائدة لاجال مقيدة ، وان كان المقترضون ممن تنطبق عليهم أسهم الزكاة فيمكن أن تعطى لهم أما الذين اضطرتهم الحاجة الوقتية فعليهم المبادرة بردها الى منشآت الزكاة عند موعد الوفاء .

٢ ـ البديل الاسلامي لتقديم القروض الاستهلاكية :

وهنا نبحث القروض والتسهيلات منفصلة عن الخدمات المصرفية فنقول : ان حرمة الربا بارزة من الناحية الفقهية بالاضافة الى حرمته من الناحية الاقتصادية اذ أنها تلحق ضرراً جسيماً بالاقتصاد القومي ، (فالائتمان التجاري) الذي كان في القرن التاسع عشر موضع تحبيذ علماء الاقتصاد أصبح في القرن العشرين موضع نقد ، اذ أنه يزعزع النظام الاقتصادي ، والتعامل لم يعد يجري بالنقود الاقليلا ، واكثر المعاملات تجري بالشيكات ، والبنوك تصدر قروضاً ربوية بأضعاف مالديها من ودائع فتخلق القـوة الشرائية الوهمية ، اذ أن هذه القروض نقود مصطنعة تسمى بـ (الائتمان التجاري) .

وقد علق على الأزمة الاقتصادية العالمية سنة (١٩٣٠)، الاقتصادي الامريكي (هنرى سيمونز) قال «لسنا نبالـغ اذا قلنا ان أكبر عامل في الأزمة الحاضـرة هو النشاط المصرفي التجاري ، بما يعمد اليه من اسراف خبيث اوتقتير مذموم في تهيئة وسائل التداول النقدي، ولا نشك في أن البنوك ـ بمعاونة الاحتكار ـ سوف توالينا بأزمات أشد وأقسى اذا لم تتدخل الدولة في الامر فتستعيـد ـ في حكمة

ومسؤولية ـ وظيفتها في ضبط اداة التداول»[1] اذ أن البنوك تميل في أوقات الرخاء الى التوسع في الاقراض بأضعاف رصيدها وفي أوقات الركود تميل الى التضييق في الاقراض أو الكف عنه ، فالبسط والقبض من أهم العوامل التي تهز الكيان الاقتصادي .

وبما أن القروض المصرفية تقسم الى طويلة الاجل ومتوسطة الاجل وقصيرة الاجل ، وتتخذ صوراً مختلفة ،تأخذ البنوك عليها فائدة ربوية ، فالبنك الاسلامي كماقلنا سابقاً يمكنه تحويل القروض الطويلة والمتوسطة الاجل الى مضاربات يتوسط هو فيها أو يساهم بقسم من امواله. وأما اذا لم يمكن تحويل الطلب على المال الى مضاربة ـ وهذا يكون في القروض القصيرة الاجل والقليلة الكمية، أي في القروض الاستهلاكية ـ فهنا طريقان :

١ ـ أن يقرض البنك في حدود خاصة وفي شروط معينة منها الامانة وحسن السلوك ومقدرته المالية على الوفاء والاتزيد مدة القرض على ثلاثة أشهر أو أربعة مثلا، وأن لايزيد المقدار المقترض على حد أعلى يضعه البنك، وأخذ ضمانات المبنك كرهن على الدين لكي يضمن الوفاء . ولكن هنا يشترط على المدين دفع اجرة المثل لقاء كتابة الدين وباقي التكاليف .

٢ ـ أن تكف البنوك عن ممارسة القروض الاستهلاكية وتقتصر على القروض الانتاجية لتوسيع دائرة التنمية الاقتصادية . وتتصدى لهذه العملية منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة ، فالمستحق للزكاة يعطى منها مايكفيه وغير المستحق وهو المضطر لحاجة وقتية فان هذه المنشآت تمدهم بدون فائدة على أن يسرعوا في الوفاء بها مع التمكن ، على أن رصيد الزكاة في بلد اسلامي تتدفق عليه تبرعات متوالية من المنفقين في سبيل الله .

---

١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د. محمد العربي ص ١٠١ .

٣ ـ الاستثمار :

ان الاستثمار الذي تقدم معناه هو عملية قرضية بتقريب أن الجهة التي تصدر السند بقيمة اسمية قدرها (١٠٠) دينار مثلا وتبيعه بـ (٩٥) دينار مؤجلة الى سنة . وهذه العملية لا تختلف عن اقراض البنك لعملائه من الناحيـة الربوية ، فلابد للبنك الاسلامي أن يكف عن هذه العملية . نعم السندات التي تصدرها الجهة التي يسمح للبنك الاسلامي أن يأخذ فائدة منها فلابأس بأخذ الفائدة منها .

الفَصْلُ السّادِسُ

« الربا فى القوانين العربية »

لقدتعرضت القوانين العربية للربا فذكرت بعض المواد المتعلقة به ولابأس بالتعرض لها :

١ ـ القانون المدنى العراقى :

ان الربا في القانون يسمى بـ (التعويض القانوني) أوالفوائد . فالقانون نفسه يقدر مبلغاً معيناً كتعويض للدائن عند اخلال المدين بتنفيذ التزامه واصابة الدائن بضرر . وهنا صورة واحدة للتعويض القانوني ليس غير . وهي اذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود وقت نشوء الالتزام ، فان الاخلال في هذه الصورة يكون من المدين .

حواث العمل : يذهب كثير من الفقهاء الى أن نظرية التعويض القانوني تنطبق على حوادث العمل، فالتعويض الواجب للعامل اذا أصيب بضرر في عمله

يعتبر تعويضاً قانونياً داخلا تحت نظرية الفوائد . الا أن بعض الفقهاء [1] يذهب الىعدم انطباق نظرية الفوائد على حوادث العمل .

والحجة التي يقدمها لذلك هو أن تعويض العامل نتيجة اصابته بضرر ناشيء عن العمل وليس مصدره اخلال المدين وهو (رب العمل) بتنفيذ التزامه ، اذ أن نظرية الفوائد تكون في صورة الاخلال من المدين ويعوض الدائن عن تأخر المدين في تنفيذ التزامه ولكن القانون ألزم رب العمل بالتعويض ليس من جهة اخلاله بتنفيذ التزامه وانما من جهة القاعدة المعروفة (الغرم بالغنم) فمادام رب العمل يغنم من عمل العامل فهو الذي يتحمل غرمه ، بالاضافة الى أن التعويض عن حوادث العمل لا يشملها النص القانوني ، فالمادة (١٧١) من القانون المدني العراقي تنص على أنه « اذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود وكان معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام وتأخير المدين في الوفاء به كان ملزماً أن يدفع للدائن على سبيل التعويض فوائد قانونية » [2] فان حوادث العمل ليست مبلغاً من النقود معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام .

شروط استحقاق الفوائد القانونية :

هناك شروط عامة تجعل المدين مسؤولا عن الدين هي :

١ ـ الخطأ من المدين .

٢ ـ الضرر الذي يصيب الدائن .

٣ ـ علاقة سببية بين الخطأ والضرر .

٤ ـ عدم وجود شرط على استبعاد المسؤولية التعاقدية .

---

١) احكام الالتزام /د . عبدالمجيد الحكيم ص٤٨ .

٢) نفس المصدر السابق .

٥ ـ الاعذار .

وبالرغم من عدم تحقق بعض هذه الشروط ، فان القانون يحكم بوجودها لاستحقاق التعويض القانوني، فقد يتأثر المدين من دون وجود خطأ من قبله . وقد لا يصيب الضرر الدائن نتيجة خطأ المدين . واذا ادعى الدائن الضرر قد أصابه فعليه أن يثبته لانه هو المدعي الأأننا نجد القانون قدحور من هذه الشروط لاستحقاق التعويض القانوني . فبالنسبة للخطأ فقد اعتبر القانون مجرد التأخير من قبل المدين خطأ يوجب مسؤوليته ، واعتبر المشرع وجود الضرر واعتبره ناتجاً عن خطأ المدين واستبدل الاعذار بالمطالبة القضائية .

والشروط اللازمة لاستحقاق الفوائد القانونية هي :

١ ـ محل الالتزام مبلغ مـن النقود معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام ، فنصت المـادة (١٧١) « اذا كان محل الالتزام مبلغاً مـن النقود . . . » وأمثلة المحل اذا كان مبلغاً من النقـود التزام المقترض بـرد القرض ، أو التزام المشتري بدفع ثمن المبيع ، أو التزام المستأجر بدفع الاجرة وغيرها ، فاذا لم يكن محل الالتزام مبلغاً من النقود أول الامرو أصبح فيمابعد مبلغاً من النقود فلايكون خاضعاً للفوائد القانونية .

ونصت المادة (١٧١) « . . . وكان معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام » فلابد أن يكون المبلغ محدداً عند نشوء الالتزام ، فـاذا أتلف مال الغير وحكم عليه بالتعويض فالمبلغ من المال الناشيء مـن التعويض غير خاضع للفوائد القانونية ، لانه وقت نشوء الالتزام غير محدد .

٢ ـ تأخر المدين في الوفاء : ان مجرد تأخر المدين في تنفيذ الالتزام من النقـود يكفي للحكم بالسعر الذي يحدده القانون من الفوائد ونصت المـادة السابقة « . . . وتأخر المدين في الوفاء به . . . » .

٣ ـ المطالبة القضائية : ونصت المادة السابقة « . . . وتسري هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها . . . » وبما أن الفوائد من الربا المحرم شرعاً فلم يكتف القانون بالاعذار وانما اشترط المطالبة القضائية ، وأن يطلب الفوائد زيادة على أصل الدين، فاذا لم يذكر الفوائد مع الدين، وقدم طلباً اضافياً بالفوائد فعلى المحكمة أن ترد طلبه بل لابد له في هـذه الحالة أن يرفع دعوى مستقلة للمطالبة بالفوائد ، على أن الفوائد لاتسري الامن تاريخ الدعوى الثانية .

الا أن هناك استثناءاً من هذه القاعدة فيجوز مخالفتها لانها ليست من النظام العـام فنصت المادة السابقة « . . . ان لـم يحدد الاتفاق أو العرف التجاري تأريخاً آخراً لسريانها .

وهذا كله مالم ينص القانون على غيره » فقد يتفق الطرفان على أن الفوائد تسري من تأريخ حلول الدين أومن تأريخ ثبوته في الذمة ، وقد يقتضي العرف التجاري احتساب الفوائـد بتأريخ آخر كما في الحساب الجاري فانها تسري من وقت الخصم او الاضافة ، وقد نص القانون نفسه على نصوص مبعثرة في القانون تقضي باحتساب الفوائد من اول الوقت ، منها :

١ ـ نصت المادة (٩٢٧) بمايلي «ليس للوكيل أن يستعمل مال الموكل لصالح نفسه وعليه فوائد المبالغ التي استخدمها لصالحه من وقت استخدامها» .

٢ ـ نصت الفقرة الاولى من المادة (٥٧٢) بمايلي : «لاحق للبائع في الفوائد القانونية عن الثمن المستحق الاداء الا اذا أعذر المشتري أوسلمه الشيء المبيع وكان هذا قابلا أن ينتج ثمرات أو ايرادات أخرى وذلك ما لم يوجد اتفاق او عرف يقضي بغيره» .

٣ ـ نصت الفقرة الاولى من المادة (٦٤٢) مدني « اذا أخذ الشريك مبلغاً من مال الشركة أو احتجزه لزمته فوائد هذا المبلغ من يوم أخذه أو احتجازه

دون حاجة الى انذار وذلك من غير اخلال بما قد يستحق للشركة من تعويض تكميلي عند الاقتضاء »[1] .

الفوائد المحددة في القانون :

حدد القانون سعر الفائدة ، ولكنه أجاز النزول والصعود عليها ، فالتحديد حينئذ يكون للموارد غير المحددة . وسعر الفائدة ٤ في المائة في المسائل المدنية و ٥ في المائه في المسائل التجارية واجاز التجاوز مالم يتجاوز ٧ في المائه .

الشروط : والمشرع حذر من الشروط التي يفرضها الدائن على المدين اذا كانت الشروط تزيد من مقدار الفائدة فيجب تخفيضها الى ٧ في المائة فنصت الفقرة الثانية من المادة (١٧٢) بمايلي «وكل عمولة أومنفعة أياً كان نوعها اشترطها الدائن اذا زادت هي والفائدة المتفق عليها على الحد الاقصى المتقدم ذكره تعتبر فائدة مستترة وتكون قابلة للتخفيض اذا ثبت أنها ــ العمولة والمنفعة ــ لاتقابلها خدمة حقيقية يكون الدائن قد أداها ولامنفعة مشروعة » بالاضافة الى أنه اذا تسبب بسبب الدائن خطأ اطالة أمد النزاع فان المشرع أجاز تخفيضها أوعدم القضاء بها أصلا. وأجاز المشرع زيادة الفوائد اذا كان الضرر المصيب للدائن يجاوز الفوائد وقد تسبب فيه المدين بغشه او بخطأه الجسيم وعلى الدائن اثبات ذلك[2].

الفوائد المركبة اومتجمد الفوائد :

وهي الفوائد التي تزيد على رأس المال ، وهي « أن تلحق الفوائد التي ستحقت ولم تدفع برأس المال لتصبح جزءاً منضماً اليه، تنتج ، كماينتج رأس المال الاصلي ، فوائد قانونية أو اتفاقية »[2] فقد منع القانون أخذ فوائد مركبة

---

١) نفس المصدر السابق ص٥٣ ،٥٤ .

٢) نفس المصدر ص ٥٥ .

أو أخذ فوائد على متجمد الفوائد في غير المسائل التجارية . كما منع القانون استيفاء فوائد تزيد على رأس المال في غير المسائل التجارية أيضاً .

خصائص التعويض القانوني :

يمكن تلخيصها في ثلاث :

١ ـ ان القانون هو الذي قدر التعويض .

٢ ـ ان القانون افترض وقوع الضرر على الدائن ، ولا يقبل اثبات العكس .

٣ ـ ان القانون جعل سريان الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية .

١ ـ القانون تولى بنفسه تقدير التعويض : ان صعوبة تقدير مقدار الضرر هو الذي جعل المشرع يقدر التعويض ، اذ أن هناك عوامل تقدر الضرر ومقدار النفع ، منها كمية النقد ، والاحوال السياسية ، والاستقرار المالي للدولة وغيرها وتحديد هذه العوامل من الصعوبة بمكان بالنسبة للحاكم ، لـذا تكفل القانون تقدير التعويض ووضع حداً أعلى للفائدة . ولكن الملاحظ هنا أن هذه العوامل المتقدمة ليست دائماً تولد نفعاً للدائن حتى يعوض هذا النفع ، اذ ربما يكون رجوع الاموال الى الدائن غير مصاحب الاستغلال في توليد النفع ، فلا تعويض حينئذ للضرر اذ لا ضرر .

٢ ـ القانون افترض الضرر : وهنا افترض القانون وجود الضرر ، فان الفقرة الاولى من المادة (١٧٣)[٣] مدني « لا يشترط لاستحقاق الفوائد التأخيرية ، قانونية كانت او اتفاقية أن يثبت الدائن أن ضرراً قد لحق به من هذا التأخير » . ومن هذا النص نرى أن الدائن لا يشترط أن يثبت الضرر ، وهذا لا يعني أن لا يوجد الضرر أصلا كما ذكرنا في تقدير التعويض .

ولكن نقول : ان هذا خروج على القاعدة العامة التي تشترط أن يثبت الدائن الضرر نتيجة تأخر المدين في تنفيذ التزامه ، وتسمح للمدين أن يثبت العكس

نتيجة تأخره أوعدم تنفيذه . فاذا لم يوجد ضرر أصلا في الواقع أوفي الثبوت لايجب التعويض القانوني ، فان القانون افترض الضررولم يشترط اثباته .

٣- ضرورة المطالبة القضائية :ان القاعدة العامة تقتضي استحقاق التعويض بمجرد اعذار المدين، ولكن القانون هنا اعتبر ضرورة المطالبة القضائية، وكأنه أراد أن يقلل من صور الربا المحرم شرعاً .

ومن خلال الربا في القانون نلاحظ ان القانون يساعد على اثبات التعويض القانوني (الفوائد) مرة كما في افتراض الضرر ولايشترط على الدائن اثباته ولا يجوز اثبات العكس ، مره أخرى نراه وكأنه يريد أن يقلل من الفوائد كما في تحديد مقدار الفوائد أوضرورة المطالبة القضائية، ولايفيد الطلب الاضافي في المطالبة بالفوائد بل لابد من أن ينشيء طلباً جديداً بالفوائد ولاتسري الفوائد الا من تأريخ المطالبة بها . وهاتان صورتان متعاكستان للنظرة الى الفوائد قدجمعا في القانون العراقي . ومادام المشرع يحس بقبح الربا ويريد أن يقلل منه بجعل الشروط المقدمة لعرقلة ارتفاع سعر الربا مثلا أوسيره في صورة أخرى ، فلماذا لايحرمه اذن ؟ .

وجواب هذا السؤال هو : أن المشرع قد يكون مكرهاً على اباحته في القانون نتيجة سياسة الدولة المشرع لها القانون باعتبارها خاضعة لسيطرة أجنبية«رأسمالية» كما في العراق الذي استعمر من قبل بريطانيا ووضع القانون المدني العراقي في هذه الفترة .

٢ - الربا في القوانين العربيةالاخرى : مصر ، لبنان ، سوريا ، ليبيا.

اولا - مصر :

أ - حرم القانون المصري تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد [١] فنص

١) وقدكان القانون المدني السابق يجيز تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد بشرطين، راجع السنهوري مصادر الحق في الفقه الاسلامي ٣/ ٢٤٥ .

في صدر المادة (٢٣٢) على أنه « لا يجوز تقاضي فوائد على متجمد الفوائد » وحرم القانون المدني الربا المحرم تحريم المقاصد فنهى عنه في عبارة حاسمة.

ب ـ وضع القانون المصري حـداً أقصى لسعر الفائدة هو ٧ في المائة ولايجوز الاتفاق بين الدائن والمدين على أكثر من السعر القانوني، واذا اتفق الطرفان على فوائد أكثر من السعر القانوني وجب ان تخفض الى ٧ في المائة ويتعين رد الزائد على السعر القانوني [١] .

ج ـ « فاذا لم يكن هناك اتفاق على فوائد أعتبر القرض بغير أجر » المادة (٢٤٢) مدني ، والفـائدة في المسائل المدنية ٤ في المـائة وفي المسائل التجارية ٥ في المائة [٢] .

د ـ لاتسري فوائد التأخير عن الوفاء الاذا طالب بها الدائن مطالبة قضائية، ويلزم أن تكون المطالبة برأس المـال مع الفوائد لا المطالبة برأس المـال وحـده .

هـ ـ لايجوز أن تكون مجموع الفوائد التي يتقاضاها الدائن أكثر من رأس المال (م ٢٣٢ مدني) وهو الربا المضاعف أي أضعافاً مضاعفة .

ثانياً ـ لبنان ، سوريا ، ليبيا :

أ ـ حرمت التقنينات العربية ، السوري في صدر المادة (٢٣٣) والليبي في صدر المادة(٢٣٥)تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد،ولكن تقنين الموجبات والعقود اللبناني يجيز تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد بشروط [٣] .

ب ـ التقنين السوري وضع حداً اعلى للفائدة هو ٩ في المائة والليبي ١٠

---

١) والقانون السابق سعر الفائدة ٨ فى المائه .

٢) نفس المصدر السابق ص٢٤٥ وما بعدها للتوسع .

٣) راجع السنهورى مصادر الحق ٣ / ٢٤٧ .

في المائة أما تقنين الموجبات والعقود اللبناني لم يضع حداً أقصى للسعر الاتفاقي ولكن اشترط أن يعين كتابة سعر الفائدة المتفق عليها، واذا لم يعين سعر الفائدة فتجب فائدة السعر القانوني ٩ في المائة .

ج ـ اتفق القانون السوري والليبي أنه اذا لم يكن هناك اتفاق على تقاضي فوائد فلا تتقاضى ، وكذلك اتفقا على السعر القانوني للفوائد التأخيرية وهـو ٤ في المائة في المسائل المدنية و٥ في المائة في المسائل التجارية، أما القانون اللبناني ٩ في المائة .

د ـ لا تسري فوائد التأخير الا من وقت المطالبة القضائية بها في القانون السوري والليبي ، أمـا اللبناني فتسري من وقت الانذار ولا ضرورة للمطالبة القضائية .

هـ ـ اتفق القانون السوري والليبي وقانون المرابحة العثماني في لبنان على عدم جواز تقاضي فوائد اكثر من رأس المال .

والاختلاف في هذه القوانين مع أن الواضع لها هو السنهوري يؤيد ماقلناه من أن سياسة الدولة اذا تسلط عليها أصحاب البنوك ينتج سيطرتهم على تشريعات الدولة ـ وبما أن سياسة الدولة كانت سياسة تابعة للمصالح الاستعمارية ، وأصحاب البنوك هم المسيطرون على سياسة الدولة المستعمرة ـ لذا نرى التشريعات كلها بصالح النظام الرأسمالي مع أن المشرع يحس بقبح هذا الامر.

والى هنا انتهى الكلام عن الفصل السادس وهو الربا في القوانين العربية ، وبه ينتهي الكلام عن القسم الثاني من كتاب الربا .

* * *

الخاتمة : وبعد هذا المطاف على مسرح الربا من الناحية الفقهية والاقتصادية انتهينا الى أن الربا هو تجارة الموت كما يسميه الكتاب الغربيون واستغلال حاجة

الضعيف. ولم يكن تحريم الأديان للربا وخاصة الدين الاسلامي لمجرد العطف على الضعيف ،وانما جاء التحريم «لايجاد نظام اقتصادي لايعمل فيه رأس المال من غير تعرض للخسارة» وانتهينا أيضاً الى ضرورة مجيء اليوم الذي يقر به أن ما جاء به الاسلام هو النظام الذي لاتتم سعادة البشر في دنياهم فضلا عن آخرتهم الا به ، وهذا اليوم هو الذي يتقدم به العلم البشري بصورة عامة مع عدالة الانسان في السلوك الاجتماعي برفع الظلم، يوم يدرك الانسان بعلمه فشل الانظمة الحالية ويهدم دعائمها .

وأحكام الاسلام هي الكفيلة لتحقيق قصب السبق لمن طبقها في أي وقت وأي مكان ، ونحن بحاجة الان بعد أن كان الاقتصاد ممزقاً للعالم الى هدي اسلامي ينتعش به العالم ، والهدي الاسلامي هو الذي يقف لاسترداد قوى التنمية والموارد البشرية والطبيعية ويقف لتعمير العالم بعد خرابه بالنظام الاقتصادي الحالي ، وعن قريب يأتي الفجر الذي تكفر فيه اوربا بنظمها الاقتصادية المعيبة، وهذا يكون بتقدم العلم ، فانه ليس آخر تطور العلم هو ما نحن فيه اليوم .

مراجع البحث

القرآن الكريم

نهج البلاغة — شرح ابن أبي الحديد

احكام القرآن — الجصاص — طبعة الأوقاف الاسلامية في دار الخلافة العلية

اصول الفقه — للمظفر

الاصول العامة للفقه المقارن — للسيد محمدتقي الحكيم

أعلام الموقعين — لابن القيم — الطبعة الثانية بمصر

الاستبصار — للشيخ الطوسي

الاسلام والربا — د . أنور اقبال قرشي

الاسلام والماركسية — مكسيم رودنسون — ترجمة نزيه الحكيم

بداية المجتهد — لابن رشد القرطبي — طبعة مصر

البنك اللاربوي في الاسلام — الشهيد السيد الصدر
البيع — للامام الخميني
تيسير الوصول — نواب محمد بسم الله خان بهادر
التهذيب — للشيخ الطوسي
تحرير الوسيلة — للامام الخميني
التبيان في تفسير القرآن — للشيخ الطوسي — طبعة حجرية طهران
تعليقة السيد اليزدي على المكاسب — للسيد اليزدي
جامع البيان (تفسير الطبري) — للطبري
جامع الاصول — لابن الاثير الجزري
جواهر الكلام — للشيخ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر)
حجة الله البالغة — للشاه ولي الله الدهلوي — مطبعة الاستقلال
الحدائق الناضرة — للمحدث البحراني
الخلاف — للشيخ الطوسي
الدر المنثور — جلال الدين السيوطي — اوفست طهران
الدخل القومي والاستثمار — د. خزعل البيرماني
الربا والمعاملات في الاسلام — للسيد رشيد رضا
الربا — للمودودي
الربا والفائدة — علاء الدين خروفه
الربا ودوره في استغلال
موارد الشعوب — الدكتور عيسى عبده
سبل السلام — للصنعاني — الطبعة الرابعة

تفسير الصافي	للفيض الكاشاني	طبعة بيروت
العروة الوثقى	للسيد اليزدي	
عوائد الايام	للنراقي	
العدالة الاجتماعية في الاسلام	للسيدقطب	
فتح القدير	لابن الهمام الحنفي	
فرائد الاصول	للشيخ الانصاري	طبعة حجرية
تفسير القرطبي	للقرطبي	
اقتصادنا	للسيد الشهيد الصدر	
الاقتصاد السياسي	د. رفعة المحجوب	
كنزالعرفان فيفقهالقرآن	للمقدادالسيوري	
كفاية الاصول	للشيخ الاخند	
الكافي	للكليني	
مصدرالحق في الفقه الاسلامي	للسنهوري	
مجلة من هدي النجف (العدد ٦)		
مفاتيح الغيب المشتهر		
بالتفسير الكبير	لفخر الدين الرازي	طبعة مصر
المكاسب	لشيخنا الانصاري	
المحلى	لابن حزم	طبعة بيروت
المسائل المنتخبة	للامام الخوئي	
مفتاح الكرامة	للعاملي	
منهاج الصالحين	للسيد الحكيم	

منهاج الصالحين تعليقة السيد الشهيد

منهاج الصالحين الامام الخوئي

المنجد

مجمع البيان للطبرسي طبعة صيدا (سوريا)

منية الطالب للخوانساري

الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائى

منية الطالب على المكاسب للنائيني

مصادر الالتزام د. عبدالمجيد الحكيم

مستدرك الوسائل للمحدث النوري

مجمع البحرين للطريحى

معجم رجال الحديث للامام الخوئي

محاضرات في تاريخ الاقتصاد

والفكر الاقتصادي د. ابراهيم كبه

المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية

محاضرات في التخطيط الاقتصادي د. عزيز القطيفي

مصباح الفقاهة/ تقرير آية الله الخوئي للتوحيدي

مجلة الايمان

مجلة النجف

نظرية الربا المحرم في

الشريعة الاسلامية ابراهيم زكي الدين بدوي

نيل الاوطار للشوكاني

نهاية المحتاج الى شرح المنهاج	للرملي	
نخبة المقال في تمييز الأسناد والرجال	عباس الحاجياني الدشتي	
النظرية العامة في الاقتصاد	كينز/ترجمة نهاد رضا	
النقود والبنوك في البلاد العربية	فؤاد مرسي	
الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية	للشهيد الثاني	
وسائل الشيعة	للحر العاملي	
الوافي	للفيض الكاشاني	طبعة حجرية طهران
وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي	عيسى عبده ابراهيم	

الفهرست

أخطاء مطبعية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٦	١٥	بأن	بأن فكرة
٢٦	١٧	سمات	لسمات
٢٨	١	العظنم	العظيم
٣٦	١٧	السنيئة	النسيئة
٤٣	٩	مصفلا	مفصلا
٤٣	١٦	روامية	رواية
٥٣	٢١	الاجماج	الاجماع
٥٧	٥	جزء	جزءا
٥٨	٦	والنضة	والفضة
٧٣	١٤	لنفع	النفع
٧٦	١٤	منالامران	منالاصحأن
١٢٢	١٨	المتماثلن	المتماثلين
١٣٨	١٣	للغلب	للتغلب
١٦١	٢	مستاويين	متساويين
١٦٨	١٠	سادام	مادام
١٧٠	١١	نقهاً	نقداً
١٨٢	١٦	وفمن	فمن
١٨٢	١٩	بطلنم	بطعام
١٨٧	٨	فيمها	فيهما
١٩٢	١٤	كما	لما
٢٣٥	١١	والوجوده	والوجوه
٢٣٦	٣	للطفرف	للطرف
٢٤٤	٢	الربح	منالربح
٢٤٥	٣	ران	وان
٢٤٩	١٩	ولميشترط	ولم يشترطا
٢٥٠	٥	ونقصان	ونقصاناً
٢٧٥	٢	تقبل	نقبل
٢٨٤	٧	فيهما	فيما
٢٩٦	٨	يدل	بدل
٣٠١	٥	لكنالفرق	لكنالظاهرالفرق
٣٠١	١٥	لحل	الحل
٣٠٢	١٨	الوصفى	الوضعى
٣٠٦	٤	حللية	حالية
٣١٩	٢٠	الغربية	العربية
٣٣٣	٢١	يرجعون	ترجعون
٣٦١	٤	يثبب	يثبت
٣٩٠	٥	لمزاحمة	للمزاحمة
٣٩٥	٩	المقروضون	المقوضون
٤٠٧	٤	عرض	غرض
٤١٠	١٥	اموال	الاموال
٤١٥	١١	وترقتها	وترقيتها
٤٦١	١٣	وأصيح	وأصبح
٤٦٢	٧	فيجرز	فيجوز
٤٦٣	١٨	ستحقت	استحقت